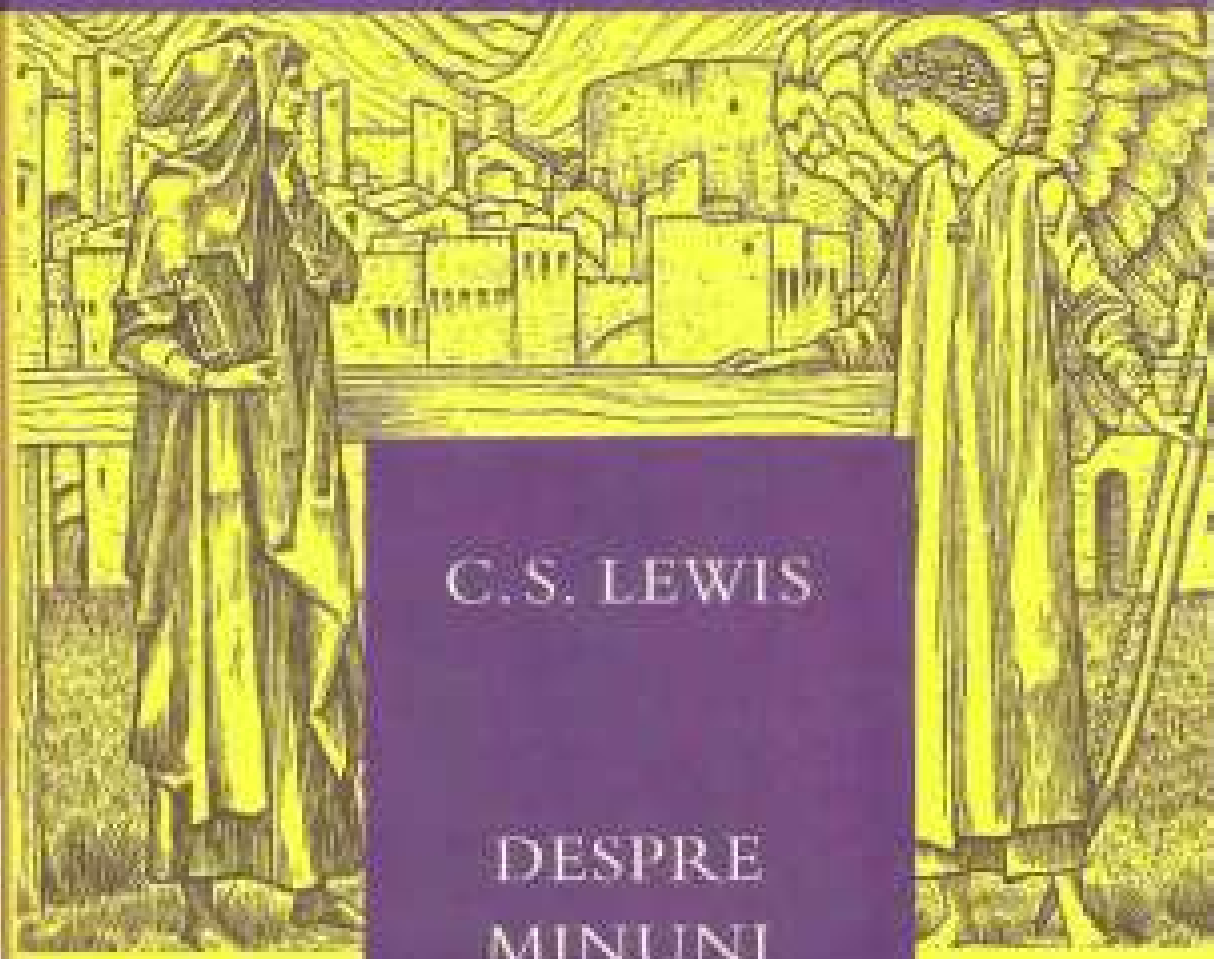
ÎNȚELEPCIUNE ȘI CREDINȚĂ



C.S. LEWIS

DESPRE MINUNI

HUMANITAS

Înțelepciunea e savoare: ea înseamnă a gusta din cunoașterea Celui cu totul altul. Credința înseamnă certitudinea că această cunoaștere e nesfârșită, că savoarea ei e inepuizabilă. Textele acestei colecții se referă la o asemenea cunoaștere, la strădania de a o atinge, de a-i simți gustul veritabil. Ele vorbesc, cel mai adesea, în numele unei *experiențe personale* și au, de aceea, simplitatea, precizia și prospețimea unei cunoașteri vii.

„Minunea centrală afirmată de creștini este Întruparea. Ei spun că Dumnezeu a devenit om. Toate celelalte miracole sunt o pregătire pentru aceasta, o manifestare sau un rezultat al ei. Întocmai cum fiecare eveniment natural este manifestarea într-un loc și într-un moment particular a totalității Naturii, la fel și fiecare minune creștină particulară manifestă într-un loc și într-un moment particular caracterul și semnificația Întrupării. În creștinism nu poate fi vorba de interferențe arbitrare dispersate întâmplător. Creștinismul nu relatează o serie de raiduri inconexe împotriva Naturii, ci diversele etape ale unei invazii strategic coerente — o invazie care urmărește cucerirea și «ocuparea» totală. Adecvarea și, prin urmare, credibilitatea minunilor particulare depind de relația lor cu Marea Minune: orice discuție despre ele separate de aceasta e inutilă."

C.S. LEWIS

Alte apariții în aceeași colecție

Paul Evdokimov *Vârstele vieții spirituale*

Meister Eckhart *Despre omul nobil, cupa din care bea Regele*

John Meyendorff *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*

27.00

ISBN 978-973-50-1465-0

5 948353 011555

Născut în Irlanda în 1898, C.S. LEWIS este educat la Colegiul Malvern timp de un an, după care își continuă studiile în particular. Obținând cea mai mare distincție de absolvire acordată de Universitatea Oxford (*triple First*), rămâne în cadrul universității ca *Fellow* al colegiului Magdalen, funcționând ca tutore, în perioada 1925–1954. În 1954 devine profesor de literatură medievală și renascentistă la Universitatea Cambridge. Cursurile ținute de el, remarcabile și populare, au influențat în mod profund și durabil generații de studenți.

Ateu până la maturitate, C.S. Lewis își descrie convertirea în *Surprised by Joy* (*Surprins de bucurie*): „În 1929, pe la Rusalii, m-am dat bătut și am admis că Dumnezeu este Dumnezeu... eram, poate, cel mai descurajat și mai nehotărât convertit din toată Anglia." Această experiență a fost cea care l-a făcut să înțeleagă nu doar apatia, ci și refuzul activ de a accepta religia; pornind de aici, în ipostaza de scriitor creștin înzestrat cu o minte excepțional de ascuțită și de logică și cu un stil lucid și înviorător, C.S. Lewis a fost fără egal. *The Problem of Pain* (*Problema durerii*), *The Screwtape Letters* (*Scrisorile lui Șfredelin* sau *Sfaturile unui diavol bătrân către unul mai tânăr*), *Mere Christianity* (*Creștinism. Pur și simplu*), *The Four Loves* (*Cele patru iubiri*), precum și postuma *Prayer: Letters to Malcolm* (*Rugăciune: Scrisori către Malcolm*) nu sunt decât o parte din operele sale cele mai vândute. A scris și cărți pentru copii și science-fiction, în paralel cu multele sale lucrări de critică literară. Operele sale sunt cunoscute de milioane de oameni, pretutindeni în lume, prin traduceri. S-a stins din viață în 22 noiembrie 1963, în locuința sa din Oxford.

C.S. LEWIS

Despre minuni

Traducere din engleză de
SORIN MĂRCULESCU

Ediția a III-a

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Pentru
Cecil şi Daphne Harwood

Printre coline, un meteorit
zace imens; de muşchiul gros cuprins,
blând ploi şi vânturi lent l-au şlefuit
şi muchiile pietrei le-au destins.

Şi-astfel Pământul mistuie uşor
tăciunii rupţi din sideralul foc,
schimbând pe translunarul călător
în băştinaş, din Anglia de loc.

Nu-i de mirare că hoinari ca el
îşi află-n poala Terrei locul scris,
căci pân' la cel din urmă firicel,
din alte spaţii tot i-a fost trimis.

Tot ce-i pământ odinioară cer
a fost, şi tot din soare i-a căzut
sau dintr-un astru smuls în zbor stingher
şi-n flacăra-i hulpavă reţinut.

Şi dacă stropi târzii mai cad şi-acum
din cer, la fel plăsmuitoru-i scop
îi modelează, ca-n vechimi de drum,
al ploii de-aur fericit potop.

C.S.L.

I

Sfera cărţii de faţă

> Pentru cei care vor să găsească o dezlegare e de mare folos să ştie să pună bine problema. Căci rezultatul fericit al cercetării depinde de dezlegarea problemelor puse anterior.
>
> ARISTOTEL, *Metafizica*, III, 1*

În toată viaţa mea nu am întâlnit decât o singură persoană care pretinde că a văzut o stafie. Şi partea interesantă a întâmplării este că acea persoană nu credea în nemurirea sufletului înainte de a fi văzut stafia şi a continuat să nu creadă şi după ce a văzut-o. Ea susţine că cele văzute trebuie să fi fost o iluzie sau o festă a nervilor. Şi, evident, e posibil să aibă dreptate. A vedea nu e totuna cu a crede.

Din acest motiv, la întrebarea dacă există minuni nu se poate răspunde niciodată numai pe baza experienţei. Orice eveniment care ar putea pretinde că este o minune e, în ultimă instanţă, ceva oferit simţurilor noastre, ceva văzut, auzit, pipăit, mirosit sau gustat. Şi simţurile noastre nu sunt infailibile. Dacă ni se pare că s-a întâmplat ceva extraordinar,

---

* Aristotel, *Metafizica*, traducere de Ştefan Bezdechi, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1965, p. 100. (*N.t.*)

putem spune oricând că am fost victime ale unei iluzii. Dacă susţinem o filozofie care exclude supranaturalul, asta vom spune întotdeauna. Ceea ce învăţăm din experienţă depinde de ce tip de filozofie punem în practică. E inutil deci să apelăm la experienţă înainte de a lămuri, cât mai bine cu putinţă, problema filozofică.

Dacă experienţa nemijlocită nu poate demonstra sau infirma miraculosul, cu atât mai puţin o poate face istoria. Mulţi cred că putem decide dacă în trecut a avut loc o minune prin examinarea mărturiei „potrivit regulilor obişnuite ale investigaţiei istorice".

Dar regulile obişnuite nu pot fi aplicate înainte de a decide dacă minunile sunt posibile şi, în caz afirmativ, cât de probabile sunt. Pentru că, dacă sunt imposibile, dovezile istorice, oricât de multe, nu ne vor convinge. Dacă ele sunt posibile, dar extrem de improbabile, atunci numai evidenţa matematic demonstrativă ne va convinge: şi de vreme ce istoria nu furnizează niciodată un asemenea grad de evidenţă, ea nu ne poate convinge niciodată că o minune a avut cu adevărat loc. Dacă, pe de altă parte, minunile nu sunt intrinsec improbabile, mărturiile existente vor fi de ajuns pentru a ne convinge că au avut loc un număr însemnat de minuni. Rezultatul anchetelor noastre istorice depinde astfel de opiniile filozofice pe care le-am cultivat înainte de a fi început să examinăm mărturiile. Problema filozofică are deci întâietate.

Iată un exemplu despre ceea ce se întâmplă dacă omitem obligaţia filozofică prelimi-

nară şi ne grăbim să ajungem direct la cea istorică. Într-un comentariu popular al Bibliei vom găsi o discuţie despre data la care a fost scrisă cea de-a patra Evanghelie. Autorul spune că ea trebuie să fi fost redactată după execuţia Sfântului Petru deoarece, în cea de-a patra Evanghelie, Cristos este reprezentat ca prezicând execuţia Sfântului Petru. „O carte", crede autorul, „nu poate fi scrisă *înaintea* evenimentelor la care se referă." Firește că nu poate, decât dacă au loc predicţii adevărate. Dacă da, atunci acest argument al datării se prăbuşeşte. Or, autorul nu a discutat deloc dacă predicţiile reale sunt posibile. El consideră (poate inconştient) ca de la sine înţeles că nu sunt. S-ar putea să aibă dreptate: dar dacă are, el nu a descoperit acest principiu prin investigaţie istorică. Neîncrederea în predicţii şi-a transplantat-o în opera istorică luând-o, aşa zicând, de gata. Dacă nu ar fi procedat astfel, nu ar fi putut ajunge la concluzia sa despre datarea celei de-a patra Evanghelii. Lucrarea sa este, aşadar, absolut inutilă pentru cineva care vrea să ştie *dacă* predicţiile există într-adevăr. Autorul începe să lucreze doar după ce a răspuns deja negativ la întrebare şi pe temeiuri pe care nu ni le împărtăşeşte niciodată.

Cartea de faţă e concepută ca un demers preliminar la cercetarea istorică. Nu sunt istoric profesionist şi ca atare nu voi examina mărturiile istorice în favoarea minunilor creştine. Efortul meu urmăreşte să-i pună pe cititori în situaţia de a o face. Nu e de nici un folos să recurgem la texte înainte de a ne face

o idee despre posibilitatea sau probabilitatea miraculosului. Cei care admit că nu pot avea loc minuni își pierd pur și simplu timpul recurgând la texte: știm dinainte ce rezultate vor găsi de vreme ce au început prin a socoti rezolvată tocmai chestiunea litigioasă.

II

Naturalistul și supranaturalistul

„Doamne, Dumnezeule!“ exclamă doamna Snip, „există oare vreun loc unde oamenii se încumetă să trăiască pe pământ?“ „Eu unul n-am auzit niciodată de oameni care trăiesc sub pământ“, răspunse Tim, „înainte să ajung în Țara Uriașilor.“ „Să ajungi în Țara Uriașilor!“ strigă doamna Snip, „cum adică, nu e peste tot Țara Uriașilor?“

ROLAND QUIZZ, *GiantLand*, cap. XXXII

Folosesc cuvântul *minune* sau *miracol* pentru a denumi o interferență a puterii supranaturale cu Natura[1]. Dacă pe lângă Natură nu există și altceva care ar putea fi numit Supranaturalul, nu ar putea exista miracole. Sunt oameni care cred că nu există nimic în afara Naturii: îi voi numi *naturaliști*. Alții consideră că, dincolo de Natură, există și altceva: îi voi numi *supranaturaliști*. Prima noastră întrebare este dacă au dreptate naturaliștii sau supranaturaliștii. Și aici se ivește și prima noastră dificultate.

---

[1] Această definiție nu coincide cu aceea pe care ar da-o mulți teologi. Eu o adopt pentru că o socotesc ca pe un progres față de definițiile lor nu din alt motiv decât că, prin caracterul ei frust și „popular“, ea îmi îngăduie să tratez mai lesne întrebările pe care „cititorul obișnuit“ le are pesemne în minte atunci când ia în mână o carte despre minuni.

Înainte ca naturalistul şi supranaturalistul să-şi poată începe discuţia despre deosebirea lor de opinie, ei trebuie să posede, desigur, o definiţie acceptată atât a Naturii cât şi a Supranaturii. Din nefericire e însă aproape imposibil să obţinem o asemenea definiţie. Tocmai pentru că naturaliştii cred că nu există nimic în afara Naturii, cuvântul *Natură* înseamnă pentru ei pur şi simplu „totul" ori „spectacolul total" sau „orice există". Şi dacă asta este ceea ce înţelegem prin Natură, atunci, firește, nu există nimic altceva. Adevărata dispută dintre el şi supranaturalist ne-a scăpat. Unii filozofi au definit Natura drept „ceea ce percepem cu ajutorul celor cinci simţuri ale noastre". Dar şi definiţia aceasta e nesatisfăcătoare, deoarece emoţiile nu ni le percepem în felul acesta, şi totuşi ele sunt pe cât se pare evenimente „naturale". În scopul de a evita impasul şi de a descoperi care anume este realmente dezacordul dintre naturalişti şi supranaturalişti trebuie să abordăm problema într-o manieră mai ocolită.

Încep prin a lua în considerare următoarele propoziţii. (1) Aceia sunt oare dinţii lui naturali sau o protezā? (2) Câinele în stare naturală este acoperit cu purici. (3) Îmi place să fug de pământurile lucrate şi de şosele şi să fiu singur cu Natura. (4) Fii natural. De ce eşti atât de afectat? (5) Am greşit poate că am sărutat-o, dar a fost foarte natural.

Firul unei semnificaţii comune poate fi lesne identificat în toate aceste aplicaţii. Dinţii naturali sunt cei care cresc în gură, pe ei nu

trebuie să-i proiectăm, să-i confecţionăm sau să-i fixăm. Starea naturală a câinelui e cea în care s-ar afla dacă nimeni nu i-ar preveni-o cu ajutorul apei şi al săpunului. Ţinutul unde Natura domneşte în chip suveran este acela în care solul, vremea şi vegetaţia îşi produc rezultatele neajutorate şi nestânjenite de către om. Comportamentul natural este acela pe care oamenii l-ar manifesta dacă nu şi-ar da toată silinţa să-l deformeze. Sărutul natural este sărutul care ar fi dat dacă nu ar interveni consideraţiile morale sau cele dictate de prudenţă. În toate exemplele, Natură înseamnă ceea ce se întâmplă „de la sine" sau „fără nici o intervenţie": ceea ce nu îţi cere nici o trudă sau ceea ce obţii dacă nu iei nici o măsură pentru a-i pune capăt. Cuvântul grecesc pentru Natură (*physis*) este legat de verbul grecesc care înseamnă „a creşte". Latinescul *Natura*, de verbul „a se naşte". Natura reprezintă ceea ce apare, izvorăşte, survine sau continuă *fără nici o intervenţie din afară*: ceea ce este dat, ceea ce există deja, ceea ce e spontan, neintenţionat, nesolicitat.

Convingerea naturalistului este că Faptul ultim, lucrul dincolo de care nu mai poţi merge, este un vast proces în spaţiu şi timp care se desfăşoară *fără nici o intervenţie*. În cadrul acelui sistem total, fiecare eveniment particular (ca faptul că dumneavoastră citiţi cartea aceasta) se petrece din pricină că s-a întâmplat alt eveniment; până la urmă, din pricină că se petrece Evenimentul total. Fiecare lucru particular (ca pagina aceasta) e ceea ce este din cauză că alte lucruri sunt

ceea ce sunt; şi astfel, până la urmă, din cauză că întregul sistem este ceea ce este. Toate lucrurile şi toate evenimentele sunt atât de strâns interconexate, încât nici unul nu poate pretinde nici cea mai măruntă independenţă faţă de „spectacolul total". Nici unul din ele nu există „de la sine" şi nici nu „funcţionează fără nici o intervenţie", exceptând faptul că el manifestă, într-un loc şi într-un timp anume, acea „existenţă de la sine" sau „comportare fără nici o intervenţie" de tip general ce caracterizează „Natura" (marele eveniment interconexat total) ca un tot. Astfel, nici un naturalist radical nu crede în libera voinţă: căci libera voinţă ar însemna că fiinţele umane au capacitatea de acţiune independentă, puterea de a face ceva mai mult sau altfel decât ceea ce era implicat în seria totală a evenimentelor. Şi tocmai această capacitate de sine stătătoare de a iniţia evenimente este ceea ce tăgăduieşte naturalistul. Spontaneitatea, originalitatea, acţiunea „de la sine" constituie un privilegiu rezervat „spectacolului total", pe care el îl numeşte *Natură*.

Supranaturalistul e de acord cu naturalistul că trebuie să fie ceva care există de sine stătător, un anume Fapt fundamental a cărui existenţă ar fi absurd să încercăm a o explica deoarece acest Fapt este el însuşi temeiul sau punctul de plecare al tuturor explicaţiilor. Dar el nu identifică acest Fapt cu „spectacolul total". El crede că lucrurile sunt de două categorii. În prima categorie găsim fie lucruri, fie (mai probabil) un Lucru care este fundamental şi originar, care există de

la sine. În cea de-a doua găsim lucruri care sunt pur derivative din acel Lucru unic. Lucrul unic fundamental este cauza existenţei tuturor celorlalte lucruri. El există de sine stătător, celelalte lucruri există din cauză că există el. Ele vor înceta să existe dacă el va înceta vreodată să le menţină în existenţă; ele se vor modifica, dacă el le va modifica.

Deosebirea dintre cele două concepţii ar putea fi exprimată spunând că naturalismul ne oferă o imagine democratică a realităţii, iar supranaturalismul una monarhică. Naturalistul crede că privilegiul de „a fi de sine stătător" rezidă în masa totală a lucrurilor, întocmai cum într-o democraţie suveranitatea rezidă în masa totală a poporului. Supranaturalistul crede că acest privilegiu aparţine unor lucruri sau (mai probabil) unui Lucru unic şi nu altora — întocmai cum, într-o monarhie reală, regele posedă suveranitatea, nu poporul. Şi întocmai cum, într-o democraţie, toţi cetăţenii sunt egali, la fel pentru naturalist un lucru sau un eveniment este la fel de bun ca oricare altul, în sensul că ele depind în egală măsură de sistemul total al lucrurilor. Într-adevăr, fiecare din ele nu este decât modul în care se manifestă caracterul sistemului total într-un punct particular din spaţiu şi timp. Supranaturalistul, pe de altă parte, crede că lucrul unic originar sau cu existenţă de sine stătătoare se află la un nivel diferit şi mai important decât cel al tuturor celorlalte lucruri.

Ajunşi aici, se poate naşte bănuiala că supranaturalismul s-a ivit datorită descifrării

în univers a structurii societăţilor monarhice. S-ar putea însă bănui atunci cu egală îndreptăţire că naturalismul a apărut din descifrarea în univers a structurii democraţiilor moderne. Cele două suspiciuni se anulează astfel şi nu ne sunt de nici un ajutor în a decide care teorie are mai mulţi sorţi să fie adevărată. Ele ne reamintesc într-adevăr că supranaturalismul este filozofia caracteristică a unei ere monarhice, iar naturalismul a uneia democratice, în sensul că supranaturalismul, chiar dacă fals, ar fi fost crezut de marea masă a oamenilor nereflexivi acum patru sute de ani, întocmai cum naturalismul, chiar dacă fals, va fi crezut de către marea masă a populaţiei nereflexive de astăzi.

Fiecare şi-a dat seama că Lucrul unic autoexistent — sau categoria restrânsă de lucruri autoexistente — în care cred supranaturaliştii este ceea ce noi numim Dumnezeu sau zeii. Propun ca în restul acestei cărţi să ne ocupăm numai de acea formă de supranaturalism care crede într-un singur Dumnezeu, pe de o parte pentru că politeismul nu pare a constitui o preocupare vie a majorităţii cititorilor mei, şi pe de alta pentru că cei ce credeau în mai mulţi zei în fapt îşi priveau foarte rar zeii ca creatori ai universului şi ca autoexistenţi. Zeii Greciei nu erau cu adevărat supranaturali în sensul strict conferit de mine cuvântului. Ei erau produse ale sistemului total al lucrurilor şi incluşi în el. Apare astfel o distincţie importantă.

Deosebirea dintre naturalism şi supranaturalism nu este exact aceeaşi ca deosebi-

rea dintre credinţa într-un Dumnezeu şi necredinţă. Naturalismul, fără a înceta să fie el însuşi, ar putea admite existenţa unui anumit fel de Dumnezeu. Marele eveniment interconexant numit Natură ar putea fi în măsură să producă la un anumit stadiu o mare conştiinţă cosmică, un „Dumnezeu" interior care apare din procesul total aşa cum apare spiritul uman (conform naturaliştilor) din organismele umane. Un naturalist nu ar obiecta împotriva unui astfel de Dumnezeu. Motivul e următorul. Un asemenea Dumnezeu nu ar sălăşlui în afara Naturii sau a sistemului total, nu ar exista „de la sine". El ar reprezenta acelaşi „spectacol total" care constituia Faptul fundamental, şi un asemenea Dumnezeu nu ar fi decât unul dintre lucrurile (chiar dacă ar fi cel mai interesant) conţinute de Faptul fundamental. Ceea ce naturalismul nu poate accepta este ideea unui Dumnezeu care se află în afara Naturii şi a creat-o.

Suntem acum în situaţia de a formula deosebirea dintre naturalist şi supranaturalist în ciuda faptului că ei nu dau acelaşi înţeles cuvântului *Natură*. Naturalistul crede că în spaţiu şi timp există „de la sine" un mare proces sau „devenire" şi că nimic altceva nu există — ceea ce noi numim lucruri şi evenimente particulare fiind numai părţile prin intermediul cărora analizăm marele proces sau formele pe care le ia procesul în anumite momente şi în anumite puncte date în spaţiu. El numeşte Natură această unică realitate totală. Supranaturalistul crede că există de la sine un Lucru unic care a produs cadrul

spaţiului şi timpului şi procesiunea evenimentelor sistematic conexate care le umplu. Acest cadru şi acest conţinut sunt numite de către el Natură. Ea poate fi sau nu singura realitate pe care a produs-o Lucrul Primordial. Pot fi şi alte sisteme pe lângă cel pe care-l numim Natură.

În acest sens ar putea exista mai multe „Naturi". Această concepţie trebuie strict diferenţiată de cea numită îndeobşte „pluralitatea lumilor" — cu alte cuvinte, diferite sisteme solare sau diferite galaxii, „universuri insulare" fiinţând în regiuni despărţite de mari distanţe ale unui spaţiu şi timp unice. Acestea, oricât de depărtate, ar constitui părţi ale aceleiaşi Naturi ca propriul nostru soare: acesta şi ele ar fi interconexate aflându-se în relaţii reciproce, relaţii spaţiale şi temporale şi de asemenea relaţii cauzale. Şi tocmai această interconexare reciprocă în cadrul unui sistem alcătuieşte ceea ce numim o Natură. Alte Naturi ar putea să nu fie deloc spaţio-temporale: sau, dacă totuşi unele dintre ele ar fi astfel, spaţiul şi timpul lor nu ar avea nici o relaţie spaţială sau temporală cu ale noastre. Tocmai această discontinuitate, această ruptură de interconexare ne-ar îndreptăţi să le calificăm drept Naturi diferite. Nu înseamnă însă că între ele nu ar exista absolut nici o relaţie; ele ar fi legate de derivarea lor comună dintr-o unică sursă supranaturală. Ele ar fi, în această privinţă, ca diferitele romane datorate unui singur autor; evenimentele dintr-o naraţie nu au nici o legătură cu evenimentele din alta, *cu excepţia*

faptului că sunt inventate de către același autor. Pentru a găsi legătura dintre ele trebuie să te întorci direct la mintea autorului: nu există nici o cale nemijlocită între spusele domnului Pickwick din *Documentele clubului Pickwick* și cele auzite de doamna Gamp în *Martin Chuzzlewit*. La fel, nu ar putea exista nici un drum de legătură normal între un eveniment din Natura unică și un eveniment din oricare alta. Prin relație „normală" înțeleg o relație ce are loc în virtutea caracterului celor două sisteme. Suntem siliți să introducem calificativul „normal" deoarece nu știm în mod anticipat că Dumnezeu nu ar putea să aducă două Naturi în contact parțial într-un anumit punct particular: adică El ar putea permite unor evenimente *selectate* dintr-una să producă rezultate în cealaltă. Ar exista astfel, în anumite puncte, o interconexare parțială; asta nu ar transforma însă cele două Naturi într-una singură, întrucât reciprocitatea totală care face o Natură ar continua să lipsească, iar interconexiunile anormale ar apărea nu din ceva intrinsec oricăruia dintre sisteme, ci din actul divin care le-a alăturat. Dacă s-ar întâmpla așa ceva, fiecare dintre cele două Naturi ar fi „supranaturală" în raport cu cealaltă: dar contactul lor efectiv ar fi supranatural într-un sens mai radical absolut — nu ca fiind dincolo de o Natură sau alta, ci dincolo de fiecare în parte și de toate laolaltă. Ar fi un gen de Miracol. Celălalt gen ar fi „intervenția" divină nu prin alăturarea a două Naturi, ci pur și simplu.

Toate acestea sunt, în prezent, pur speculative. Nu decurge cu nici un chip din supranaturalism că au loc în fapt minuni de orice fel. S-ar putea ca Dumnezeu (lucrul primordial) să nu intervină niciodată efectiv în sistemul natural creat de El. Dacă El a creat mai multe sisteme naturale, nu doar unul, s-ar putea să nu le determine niciodată să intre în coliziune unul cu altul.

Dar aceasta e o chestiune ce necesită alte consideraţii. Dacă hotărâm că Natura nu este singurul lucru care există, atunci nu putem spune dinainte că e ferită sau nu de miracole. Există lucruri în afara ei: nu ştim încă dacă ele pot pătrunde în ea. S-ar putea ca porţile să fie zăvorâte sau nu. Dar dacă naturalismul e adevărat, atunci ştim dinainte că minunile sunt imposibile: nimic nu poate pătrunde în Natură din exterior, întrucât Natura este totul. Fără îndoială, s-ar putea produce evenimente pe care noi, în ignoranţa noastră, le-am putea confunda cu nişte miracole: dar ele ar fi în realitate (întocmai ca şi cele mai obişnuite evenimente) un rezultat inevitabil al caracterului sistemului total.

Prima noastră opţiune, aşadar, trebuie să aleagă între naturalism şi supranaturalism.

III

Dificultatea cardinală a naturalismului

Nu putem să o rezolvăm în ambele feluri, şi nici un sarcasm despre limitările logicii nu înlătură dilema.

I.A. RICHARDS, *Principles of Literary Criticism*, cap. XXV

Dacă naturalismul e adevărat, orice lucru sau eveniment finit trebuie să fie (în principiu) explicabil în funcţie de Sistemul Total. Spun „explicabil *în principiu*" pentru că, firește, nu vom pretinde ca naturaliştii, în orice moment dat, să găsească explicaţia amănunţită a oricărui fenomen. Evident, multe lucruri vor fi explicate numai după ce ştiinţele vor fi făcut noi progrese. Dar dacă e să acceptăm naturalismul, avem dreptul de a pretinde ca fiecare lucru în parte să apară astfel încât să vedem, în general, cum anume ar putea fi explicat în funcţie de Sistemul Total. Dacă ar exista fie şi un singur lucru al cărui mod de existenţă ne-ar îngădui să constatăm anticipat imposibilitatea de a-i da *acel tip* de explicaţie, atunci naturalismul s-ar nărui. Dacă necesităţile gândirii ne silesc să acordăm fiecărui lucru în parte un anumit grad de independenţă în raport cu Sistemul Total — dacă orice lucru în parte susţine întemeiat pretenţia de a fi de sine stătător, de

a fi ceva mai mult decât o expresie a caracterului Naturii ca totalitate — atunci abandonăm naturalismul. Căci prin naturalism înţelegem doctrina potrivit căreia numai Natura — întregul sistem interconexat — există. Şi dacă acesta ar fi adevărul, fiecare lucru şi eveniment ar fi, dacă am avea suficiente cunoştinţe, explicabil fără rest (fără *picătura rămasă în pahar*) ca un produs necesar al sistemului. De vreme ce întregul sistem este ceea ce este, ar trebui să fie o contradicţie în termeni dacă nu aţi citi cartea de faţă în această clipă; şi, dimpotrivă, singura cauză a faptului că o citiţi ar trebui să fie împrejurarea că întregul sistem, în cutare sau cutare loc şi clipă, a fost constrâns să se angajeze în această direcţie.

De curând, împotriva naturalismului strict a fost lansată o ameninţare pe care eu unul nu-mi voi întemeia nici un argument, dar de care este bine să ţinem seama. Oamenii de ştiinţă mai vechi credeau că cele mai mici particule de materie se mişcă după legi stricte: cu alte cuvinte, că mişcările fiecărei particule sunt „interconexate" cu sistemul total al Naturii. Unii oameni de ştiinţă moderni par a crede — dacă-i înţeleg bine — că lucrurile nu stau aşa. Ei par a crede că unitatea individuală de materie (ar fi imprudent să o mai numim „particulă") se mişcă într-un mod nedeterminat sau aleatoriu; se mişcă, în fapt, „de la sine" sau „fără nici o intervenţie". Regularitatea pe care o observăm în mişcările celor mai mici corpuri vizibile este explicată de faptul că fiecare dintre acestea

conţine milioane de unităţi şi că legea mediilor egalizează idiosincraziile de comportament ale unităţii individuale. Mişcarea unei unităţi e incalculabilă, întocmai cum incalculabil e datul cu banul: mişcarea majoritară a unui miliard de unităţi poate fi însă prezisă, întocmai cum, dacă ai da cu banul de un miliard de ori, ai putea prezice un număr aproape egal de capete sau pajuri. Or, e de observat că, dacă această teorie e adevărată, am admis realmente ceva diferit de Natură. Dacă mişcările unităţilor individuale constituie evenimente „de sine stătătoare", evenimente care nu se interconexează cu toate celelalte evenimente, atunci aceste mişcări nu fac parte din Natură. Ar fi însă mult prea şocant pentru obişnuinţele noastre să le descriem ca *supra*-naturale. Cred că ar trebui să le numim *sub*-naturale. Dar şi toată încredinţarea noastră că Natura nu are uşi, că, în afara ei, nu există nici o altă realitate către care să se poată deschide uşile, s-ar evapora. Există evident *ceva* în afara ei, subnaturalul, şi tocmai din acest subnatural este ea, aşa zicând, alimentată cu toate evenimentele şi „corpurile". Şi, desigur, de vreme ce are o asemenea uşă ce dă către subnatural, e de la sine înţeles că s-ar putea să aibă şi o uşă principală cu deschidere către supranatural, putând fi alimentată cu evenimente şi prin acea uşă.

Am menţionat teoria aceasta pentru că pune într-o lumină foarte vie anumite concepţii pe care va trebui să le utilizăm ulterior. Eu unul însă, în ce mă priveşte, nu-mi

asum adevărul ei. Celor care au avut parte, ca mine, de o educaţie mai degrabă filozofică decât ştiinţifică le este aproape imposibil să creadă că oamenii de ştiinţă sunt într-adevăr convinşi de ceea ce par a spune. Nu pot să nu mă gândesc că ei nu vor să spună altceva decât că mişcările unităţilor individuale sunt permanent incalculabile *pentru noi*, nu că ele sunt haotice şi arbitrare în sine. Şi chiar dacă ei cred asta, profanul nu e deloc sigur că cine ştie ce nouă dezvoltare ştiinţifică nu va suprima mâine cu totul ideea despre o Subnatură arbitrară. Căci gloria ştiinţei este să progreseze. Mă voi orienta, aşadar, bucuros către altă poziţie.

E limpede că tot ceea ce ştim, dincolo de senzaţiile noastre nemijlocite, este dedus din senzaţiile respective. Nu vreau să spun că începem, copii fiind, prin a ne considera senzaţiile ca o „evidenţă", pentru ca de aici să trecem la discuţii conştiente despre existenţa spaţiului, materiei şi altor idei. Vreau să spun că, după ce înaintăm suficient în vârstă pentru a înţelege chestiunea, încrederea noastră în existenţa a orice altceva (să zicem sistemul solar sau Invincibila Armada) este pusă la încercare, argumentarea noastră în apărarea sa va trebui să ia forma unor inferenţe pornind de la senzaţiile noastre nemijlocite. Pusă în forma ei cea mai generală, inferenţa ar suna: „De vreme ce sunt confruntat cu culori, sunete, forme, plăceri şi dureri pe care nu le pot prezice sau controla perfect şi de vreme ce cu cât le cercetez mai mult, cu atât comportamentul lor

îmi apare mai regulat, trebuie să existe, prin urmare, ceva diferit de mine însumi şi acest ceva trebuie să fie sistematic.“ În cadrul acestei inferenţe foarte generale, tot felul de înlănţuiri speciale de inferenţe ne conduc la concluzii mai amănunţite. Inferăm evoluţia din fosile: inferăm existenţa propriilor noastre creiere din ceea ce găsim în craniile altor creaturi asemănătoare cu noi în sala de disecţii.

Întreaga cunoaştere posibilă depinde, aşadar, de validitatea raţionamentului. Dacă sentimentul de certitudine pe care-l exprimăm prin cuvinte ca *trebuie*, *prin urmare* sau *de vreme ce* constituie o percepţie reală a felului cum „trebuie“ să fie în realitate lucrurile din exteriorul minţilor noastre, foarte bine. Dar dacă certitudinea este doar un sentiment în minţile noastre, iar nu o pătrundere veritabilă în realităţile din afara lor — dacă el nu reprezintă decât modul întâmplător de funcţionare a minţilor noastre — atunci nu putem avea nici o cunoaştere. Nici o ştiinţă nu poate fi adevărată decât dacă raţionamentul omenesc este valid.

Rezultă că nici o relatare despre univers nu poate fi adevărată decât dacă există posibilitatea ca gândirea noastră să fie un proces de penetraţie reală. O teorie care ar explica orice altceva în tot universul, dar care ar face cu neputinţă să credem că gândirea noastră este validă, ar fi absolut lipsită de credibilitate. Căci la această teorie s-ar ajunge tot prin gândire, iar dacă gândirea nu ar fi validă, teoria însăşi ar fi, desigur, dărâmată.

Ar însemna că ea şi-ar fi distrus propriile scrisori de acreditare. Ar fi un argument care ar dovedi că nici un argument nu e întemeiat — o dovadă că nu există ceea ce se înţelege prin dovezi — adică o absurditate.

Astfel, un materialism strict se autorecuză din raţiunea furnizată cu mult timp în urmă de către profesorul Haldane: „Dacă procesele mele mentale sunt pe de-a-ntregul determinate de mişcările atomilor din creierul meu, nu am nici un motiv să presupun că sunt adevărate convingerile mele... şi ca atare nu am nici un motiv să presupun că creierul meu este alcătuit din atomi" (*Possible Worlds*, p. 209).

Naturalismul însă, chiar dacă nu este pur materialist, mi se pare că implică aceeaşi dificultate, deşi sub o formă oarecum mai puţin evidentă. El ne discreditează procesele de raţionament sau cel puţin le reduce ponderea la un nivel atât de umil, încât nu se mai poate susţine nici măcar naturalismul însuşi.

Cel mai lesnicios mod de a evidenţia acest fapt este că examinăm cele două sensuri ale cuvântului *fiindcă*. Putem spune: „Bunicul e bolnav astăzi *fiindcă* a mâncat ieri homari." Mai putem spune: „Bunicul trebuie să fie bolnav astăzi *fiindcă* nu s-a trezit încă (şi ştim că el este invariabil un matinal când se simte bine)." În primul enunţ, *fiindcă* indică relaţia de cauză şi efect: mâncatul l-a îmbolnăvit. În cel de-al doilea, el indică relaţia dintre ceea ce logicienii numesc antecedent şi succedent. Trezirea la oră târzie a bătrâ-

nului nu este cauza bolii lui, ci motivul care ne face să credem că e bolnav. O diferență similară este și între „El a strigat *fiindcă* l-a durut" (cauză și efect) și „Trebuie să-l fi durut *fiindcă* a strigat" (antecedent și succedent). Suntem în special familiarizați cu antecendentul și succedentul *fiindcă* în raționamentul matematic: „A = C *fiindcă*, după cum am demonstrat mai sus, ele sunt ambele egale cu B."

Unul indică o conexiune dinamică între evenimente sau „stări de lucruri"; celălalt, o relație logică între credințe sau aserțiuni.

Or, un șir de raționamente nu are valoare ca mijloc de a găsi adevărul decât dacă fiecare pas în cadrul lui este conexat cu ceea ce a avut loc anterior în relația antecedent-succedent. Dacă B-ul nostru nu decurge logic din A-ul nostru, gândim zadarnic. Dacă ceea ce gândim la finele raționamentului nostru e să fie adevărat, răspunsul corect la întrebarea „De ce crezi asta?" trebuie să înceapă cu *fiindcă* de tip antecedent-succedent.

Pe de altă parte, fiecare eveniment din natură trebuie conexat cu evenimente anterioare aflate în relație de cauză și efect. Dar actele noastre de gândire sunt evenimente. Prin urmare, răspunsul adevărat la întrebarea „De ce crezi asta?" trebuie să înceapă cu *fiindcă* de tip cauză-efect.

Dacă concluzia noastră nu este succedentul logic al unui antecedent, ea va fi lipsită de valoare și nu poate fi adevărată decât întâmplător. Dacă nu este efectul unei cauze, ea nici nu poate avea loc. E ca și cum,

pentru ca un şir de reflecţii să aibă valoare, aceste două sisteme de conexare ar trebui să se aplice simultan aceleiaşi serii de acte mentale.

Din nefericire însă cele două sisteme sunt total distincte. Cauzarea nu înseamnă demonstrare. Gândirea dezideративă, prejudecăţile şi amăgirile nebuniei, toate sunt rezultate ale unor cauze, dar ele sunt nefundamentate. Într-adevăr, cauzarea este ceva atât de diferit de demonstrare, încât, în controversă, ne comportăm ca şi când ele ar fi reciproc exclusive. Simpla existenţă a cauzelor unei credinţe este considerată la nivel popular ca un motiv de a le suspecta lipsa de fundamentare, iar cel mai popular mod de a discredita opiniile cuiva este de a le interpreta cauzal — „Spui asta *fiindcă* (cauză şi efect) eşti capitalist sau ipohondru sau bărbat sau doar femeie." Dacă, aşadar, cauzele explică pe deplin o credinţă, implicaţia este că, de vreme ce cauzele acţionează inevitabil, credinţa ar fi trebuit oricum să apară, indiferent dacă avea saú nu antecedente. Se consideră că nu suntem obligaţi să luăm în considerare antecedentele a ceva care poate fi pe deplin explicat fără ele.

Dar chiar dacă există antecedente, oare în ce raport exact se situează ele cu faptul efectiv al credinţei ca eveniment psihologic? Dacă este un eveniment, el trebuie să fie neapărat cauzat. Trebuie să fie de fapt doar o verigă dintr-un lanţ cauzal care se întinde înapoi până la începutul şi înainte până la sfârşitul timpului. Cum se poate atunci ca

lipsa antecedentelor logice, un fleac în definitiv, să împiedice apariţia credinţei sau, dimpotrivă, cum poate existenţa antecedentelor să o favorizeze?

Se pare că există un singur răspuns posibil. Trebuie să spunem că întocmai cum un eveniment mental cauzează un eveniment mental ulterior prin asociaţie (când mă gândesc la păstârnac mă gândesc la primii mei ani de şcoală), un alt mod de a-l cauza e să constituie pur şi simplu un antecedent al lui. Căci atunci condiţia de cauză şi condiţia de demonstraţie ar coincide.

Ceea ce, aşa cum se prezintă lucrurile, este evident neadevărat. Ştim din experienţă că un gând nu este cauza tuturor sau nici măcar a unora dintre gândurile care se găsesc faţă de el în situaţia de succedente faţă de antecedent. Ar fi vai de noi dacă nu am putea gândi niciodată „Acesta e un pahar" fără a trage toate concluziile ce ar putea fi trase. E cu neputinţă să le tragem pe toate, şi foarte des nu tragem nici una. Suntem obligaţi prin urmare să ne amendăm legea sugerată. Un gând poate cauza alt gând nu *fiind*, ci fiind *văzut ca fiindu-i* antecedent.

Dacă nu aveţi încredere în metafora senzorială din *văzut*, o puteţi înlocui cu *perceput* sau *sesizat* sau pur şi simplu *cunoscut*. Faptul nu are mare importanţă, deoarece toate aceste cuvinte ne evocă ce anume este efectiv gândirea. Actele de gândire sunt fără îndoială evenimente; dar sunt un fel cu totul aparte de evenimente. Ele sunt „despre" ceva din afara lor şi pot fi adevărate sau false.

Evenimentele în general nu sunt „despre“ ceva şi nu pot fi adevărate sau false. (A spune că „aceste evenimente sau fapte sunt false“ înseamnă, firește, că relatarea cuiva despre ele este falsă.) Prin urmare, actele de raţionament pot şi trebuie să fie considerate sub două aspecte diferite. Pe de o parte, ele constituie evenimente subiective, momente din istoria psihologică a cuiva. Pe de altă parte, ele sunt intuiţii sau cunoaşteri a ceva diferit de ele însele. Ceea ce din primul punct de vedere reprezintă trecerea psihologică de la gândul A la gândul B, într-un moment anume şi într-o minte anume, este, din punctul de vedere al celui ce gândeşte, percepţia unei implicaţii (dacă A, atunci B). Când adoptăm punctul de vedere psihologic, putem folosi timpul trecut. „B *i-a urmat* lui A în gândurile mele.“ Dar când afirmăm implicaţia, folosim întotdeauna prezentul — „B *rezultă* din A.“ Şi dacă, în sens logic, „rezultă din“ măcar o dată, atunci o face întotdeauna. Şi nu putem cu nici un chip să respingem cel de-al doilea punct de vedere ca pe o iluzie subiectivă fără a discredita întreaga cunoaştere umană. Căci nu putem cunoaşte nimic dincolo de senzaţiile noastre de moment decât dacă actul de raţionament reprezintă o cunoaştere reală, aşa cum pretinde a fi.

Dar el poate fi astfel numai în anumite condiţii. Un act de cunoaştere trebuie să fie determinat, într-un sens, numai de ceea ce e cunoscut; trebuie să-l cunoaştem ca atare numai fiindcă *este* astfel. Cunoaştere asta înseamnă. Puteţi numi aceasta un *fiindcă*

de tip cauză şi efect, iar „faptul de a fi cunoscut", dacă vreţi, un mod de cauzare. E însă un mod unic. Actul de cunoaştere are, fără îndoială, diverse condiţii, fără de care nici nu ar putea apărea: atenţia şi stările de voinţă şi sănătate pe care le presupune. Dar caracterul său pozitiv trebuie să fie determinat de adevărul pe care-l cunoaşte. Dacă ar fi total explicabil din alte surse, el ar înceta să mai fie cunoaştere, întocmai cum (ca să utilizăm o comparaţie din domeniul simţurilor) ţiuitul din urechile mele încetează să mai fie ceea ce se înţelege prin „a auzi" dacă poate fi explicat pe deplin prin alte cauze decât un zgomot produs în lumea exterioară — cum ar fi, să zicem, *ţiuitul* produs de o răceală puternică. Dacă ceea ce pare un act de cunoaştere e parţial explicabil prin alte surse, atunci cunoaşterea propriu-zisă din el este tocmai ceea ce rămâne în afara acestora, tocmai ceea ce necesită, ca explicaţie, lucrul cunoscut, aşa cum audiţia reală este ceea ce rămâne după ce ai eliminat *ţiuitul* patologic. Orice lucru care pretinde să ne explice raţionamentul complet, fără a introduce un act de cunoaştere determinat astfel doar de ceea ce este cunoscut, reprezintă de fapt o teorie că nu există raţionament.

Dar asta, după mine, este exact ceea ce face naturalismul. El oferă ceea ce pretinde a constitui o relatare completă a comportamentului nostru mental; dar, dacă o cercetăm, vedem că această relatare nu lasă loc pentru actele de cunoaştere sau intuiţie de

care depinde întreaga valoare a gândirii noastre, ca mijloc de găsire a adevărului.

Se acceptă în unanimitate că raţiunea ca şi senzitivitatea şi chiar viaţa au apărut târziu în Natură. Dacă nu există nimic altceva decât Natura, raţiunea trebuie să fi luat, aşadar, fiinţă printr-un proces istoric. Şi, desigur, pentru naturalist, procesul acesta nu a fost proiectat ca să producă un comportament mental apt de a găsi adevărul. Nu a existat un Proiectant, şi, într-adevăr, atâta timp cât nu au existat gânditori, nu au existat nici adevăr sau falsitate. Tipul de comportament mental pe care-l numim acum gândire raţională sau raţionament trebuie să fi fost prin urmare „dezvoltat" prin selecţie naturală, prin înlăturarea treptată a tipurilor mai puţin capabile să supravieţuiască.

În trecut, aşadar, gândurile noastre nu erau raţionale. Cu alte cuvinte, în trecut toate gândurile noastre erau, aşa cum continuă să fie şi azi multe dintre ele, simple evenimente subiective, nu sesizări ale adevărului obiectiv. Acelea care aveau o cauză situată în afara noastră oricum (precum durerile) erau reacţii la stimuli. Or, selecţia naturală putea acţiona numai prin eliminarea reacţiilor care erau dăunătoare din punct de vedere biologic şi prin multiplicarea celor care tindeau către supravieţuire. Nu e însă de conceput că o ameliorare a reacţiilor le-ar putea transforma, fie şi vag măcar, în acte de cunoaştere. Relaţia dintre reacţie şi stimul e absolut diferită de cea dintre cunoaştere şi adevărul cunoscut. Vederea noastră fiziolo-

gică reprezintă o reacţie la lumină cu mult mai utilă decât cea a organismelor inferioare care au doar o pată fotosensibilă. Dar nici această ameliorare şi nici orice alte ameliorări posibile pe care le-am putea imagina nu ar izbuti s-o apropie nici măcar cu un centimetru de condiţia cerută pentru a fi o cunoaştere a luminii. Vederea este de bună seamă ceva fără de care nu am fi putut avea cunoaşterea respectivă. Cunoaşterea e însă realizată prin experimente şi raţionamente care pornesc de la ele, nu prin rafinarea reacţiei. Nu oamenii cu ochii foarte buni au cunoştinţe despre lumină, ci oamenii care au studiat ştiinţele pertinente. Tot aşa, reacţiile noastre psihologice la ambient — curiozităţile, aversiunile, plăcerile, speranţele noastre — ar putea fi ameliorate indefinit (din punct de vedere biologic) fără a deveni altceva decât reacţii. O asemenea perfecţionare a reacţiilor non-raţionale, departe de a ajunge la transformarea lor în raţionamente valide, ar putea fi concepută ca o metodă diferită de a realiza supravieţuirea — o alternativă la raţiune. O condiţionare ce ar garanta că nu simţim niciodată plăcere decât în legătură cu ceea ce este util şi nici aversiune decât faţă de ceea ce e primejdios şi că, pe de altă parte, gradele amândurora sunt într-un raport fin proporţionat cu gradul de utilitate sau periculozitate reală din obiect ne-ar putea servi tot atât de bine ca şi raţiunea, iar în unele împrejurări chiar mai bine.

Pe lângă selecţia naturală există însă experienţa — experienţă iniţial individuală,

dar transmisă prin tradiţie şi educaţie. S-ar putea susţine că aceasta, în decursul mileniilor, ar putea suscita comportamentul mental pe care-l numim raţiune — cu alte cuvinte, practica raţionamentului — dintr-un comportament mental ce nu era raţional la origine. Experienţele repetate de găsire a focului (sau a resturilor de foc) acolo unde văzuse fum l-ar condiţiona pe om să se aştepte la foc ori de câte ori ar vedea fum. Această aşteptare, exprimată sub forma „Nu iese fum fără foc", devine ceea ce numim inferenţă. Oare toate inferenţele noastre au apărut în felul acesta?

Dacă da, atunci toate sunt inferenţe nevalide. Un asemenea proces va da naştere fără îndoială unei aşteptări. El îi va pregăti pe oameni să aştepte foc atunci când văd fum exact în acelaşi fel în care i-a pregătit să se aştepte ca toate lebedele să fie albe (până când au văzut şi una neagră) sau ca apa să fiarbă totdeauna la 100° C (până când cineva a încercat să organizeze un picnic pe un munte). Asemenea aşteptări nu reprezintă inferenţe şi nu trebuie să fie adevărate. Ipoteza că lucrurile care au fost asociate în trecut vor fi totdeauna asociate şi în viitor este principiul călăuzitor al comportamentului animal, nu al celui raţional. Raţiunea intervine atunci când faci inferenţa „Fiindcă sunt totdeauna asociate, atunci sunt probabil şi conexate" şi continui încercând să descoperi conexiunea. După ce descoperi ce anume este fumul, atunci poţi fi în măsură să înlocuieşti simpla aşteptare a focului cu

o inferenţă veritabilă. Până atunci, raţiunea recunoaşte aşteptarea ca simplă aşteptare. În cazurile când nu trebuie să facem asta — adică în cazurile când inferenţa depinde de o axiomă — nu facem deloc apel la experienţa trecută. Încredinţarea mea că lucrurile egale cu acelaşi lucru sunt egale şi unele cu altele nu se bazează câtuşi de puţin pe faptul că nu le-am surprins niciodată comportându-se altminteri. Văd doar că „trebuie" să fie aşa. Că unii numesc azi axiomele tautologii mi se pare irelevant. Tocmai cu ajutorul unor asemenea „tautologii" avansăm în cunoaştere de la mai puţin la mai mult. Iar a le numi tautologii reprezintă alt mod de a spune că ele sunt complet şi sigur cunoscute. A vedea pe deplin că A îl implică pe B (odată ce l-ai văzut) presupune recunoaşterea că asertarea lui A şi asertarea lui B sunt în fond în aceeaşi asertare. Măsura în care orice propoziţie adevărată este o tautologie depinde de măsura în care o pătrunzi prin cunoaştere. 9 x 7 = 63 este o tautologie pentru aritmeticianul desăvârşit, nu însă şi pentru copilul care abia învaţă tabla înmulţirii şi nici pentru calculatorul primitiv care a ajuns poate la ea adunând şapte de nouă ori. Dacă Natura e un sistem total interconexat, atunci orice afirmaţie adevărată despre ea (de ex. că în 1959 a fost o vară fierbinte) ar fi o tautologie pentru o inteligenţă ce ar putea sesiza sistemul în integralitatea lui. „Dumnezeu este iubire" ar putea fi o tautologie pentru serafimi, nu pentru oameni.

„E însă incontestabil", se va spune, „că în fapt ajungem la adevăruri prin inferenţe."

Sigur că da. Şi naturalistul, şi eu o admitem deopotrivă. Dacă nu am face-o, nu am putea discuta despre nimic. Diferenţa asupra căreia mă opresc este că el furnizează, spre deosebire de mine, o istorie a evoluţiei raţiunii incompatibilă cu pretenţiile pe care atât el cât şi eu trebuie să le recunoaştem inferenţei aşa cum o practicăm efectiv. Căci istoria lui este şi, prin natura cazului, nu poate fi decât o relatare în termeni de cauză şi efect, despre modul în care oamenii au ajuns să gândească aşa cum o fac. Ceea ce, firește, lasă în suspensie chestiunea total diferită a modului în care ei ar putea fi îndreptăţiţi să gândească astfel. Aceasta îi impune sarcina foarte jenantă de a încerca să arate cum anume s-ar putea ca produsul de evoluţie descris de el să fie şi o capacitate de „a vedea" adevăruri.

Dar însăşi încercarea este absurdă. O vedem cel mai bine dacă examinăm forma cea mai umilă şi aproape cea mai disperată în care ar putea fi făcută. Naturalistul ar putea spune: „Bine, pesemne nu putem vedea exact — nu încă — cum anume transformă selecţia naturală comportamentul mental sub-raţional în raţionamente care ajung la adevăr. Dar suntem siguri că în realitate aşa s-a întâmplat. Deoarece selecţia naturală este obligată să apere şi să augmenteze comportamenul util. Şi de asemenea constatăm că habitudinile noastre raţionale sunt în fapt utile. Şi dacă sunt utile, ele trebuie să ajungă la adevăr." Să observăm însă ce facem. E pusă la încercare însăşi inferenţa: adică na-

turalistul a furnizat o relatare despre ceea ce credem că sunt inferenţele noastre care sugerează că ele nu sunt câtuşi de puţin cunoaşteri reale. Şi noi, ca şi el, vrem să fim liniştiţi din nou. Iar această liniştire se dovedeşte a fi încă o inferenţă (dacă e utilă, atunci e adevărată) — ca şi cum această inferenţă nu ar fi, odată ce-i acceptăm tabloul evoluţionist, supusă aceleiaşi suspiciuni ca tot restul. Dacă valoarea raţionamentului nostru e pusă la îndoială, nu poţi încerca să o stabileşti prin raţionament. Dacă, aşa cum am spus mai sus, o dovadă că nu există dovezi e un nonsens, la fel e şi o dovadă că există dovezi. Raţiunea este punctul nostru de plecare. Nu se poate pune problema nici de a o ataca, nici de a o apăra. Dacă tratând-o ca pe un simplu fenomen te plasezi în afara ei, atunci nu există altă cale de a te resitua în interiorul ei decât considerând rezolvată chestiunea litigioasă.

Rămâne o poziţie încă şi mai umilă. Poţi, dacă vrei, să renunţi la orice pretenţie de adevăr. Ai putea spune pur şi simplu: „Modul nostru de a gândi este util“ — fără să adaugi, nici măcar în şoaptă, „şi deci adevărat.“ Aceasta ne dă putinţa de a reduce o fractură, a construi un pod şi a face un satelit artificial. Ceea ce e destul de bine. Se impune să renunţăm la vechile pretenţii foarte ridicate ale raţiunii. E un comportament dezvoltat pe de-a-ntregul ca un auxiliar al practicii. Iată de ce, când o folosim doar în folosul practicii, ne descurcăm foarte bine; dar când ne precipităm în speculaţie şi încercăm să

obţinem viziuni generale ale „realităţii", sfârşim în disputele nesfârşite, inutile şi probabil pur verbale, ale filozofului. Vom fi mai umili pe viitor. Adio tuturor acestora. Gata cu teologia, gata cu ontologia, gata cu metafizica...

Dar atunci, gata şi cu naturalismul. Căci naturalismul nu este firește decât un prim specimen al acelei speculaţii orgolioase, descoperite pe baza practicii şi trecând mult dincolo de experienţă, şi care acum se vede condamnată. Natura nu e un obiect ce poate fi prezentat fie simţurilor, fie imaginaţiei. Ea poate fi atinsă doar prin cele mai îndepărtate inferenţe. Sau nu atinsă, ci doar aproximată. Este unificarea sperată, teoretizată, într-un unic sistem interconexat, a tuturor lucrurilor inferate din experimentele noastre ştiinţifice. Mai mult de atât, naturalistul, fără a se mulţumi cu această aserţiune, merge mai departe cu aserţiunea negativă absolutizantă „Nu există nimic în afară de aceasta" — o aserţiune fără îndoială la fel de îndepărtată de practică, experienţă şi orice verificare imaginabilă întâlnite vreodată de când au început oamenii să-şi folosească raţiunea în mod speculativ. Dar în ceea ce priveşte concepţia prezentă, însuşi primul pas către un atare uz a constituit un abuz, pervertirea unei facultăţi pur practice, şi o sursă a tuturor himerelor.

În aceşti termeni, poziţia teistului trebuie să fie o himeră aproape la fel de revoltătoare ca şi cea a naturalistului. (Aproape, nu chiar la fel; ea se abţine de la impertinenţa apoteotică a unei negaţii colosale.) Teistul

nu are nevoie să recunoască aceşti terrneni, şi nici n-o face. El nu împărtăşeşte concepţia potrivit căreia raţiunea e o dezvoltare relativ recentă plămădită de către un proces de selecţie ce poate selecta numai ceea ce este util din punct de vedere biologic. Pentru el, raţiunea — raţiunea lui Dumnezeu — e mai veche decât Natura şi din ea este derivată şi ordinea Naturii, singura care ne poate face capabili să o cunoaştem. Pentru el, mintea omului angajată în actul de cunoaştere este luminată de raţiunea divină. Ea este eliberată, atât cât e necesar, din uriaşul nex cauzal non-raţional, eliberată din el pentru a fi determinată de către adevărul cunoscut. Iar procesele preliminare din cadrul Naturii care au condus la această eliberare, în măsura în care au existat, au fost proiectate în acest scop.

A numi actul de cunoaştere — nu actul de a rememora că ceva a fost astfel în trecut, ci de a „vedea" că trebuie să fie astfel întotdeauna şi în orice lume posibilă — a numi acest act „supranatural" reprezintă oarecum o violentare a uzanţei noastre lingvistice. Firește, prin aceasta nu înţelegem însă că el este spectral, senzaţional sau chiar (în sens religios) „spiritual". Înţelegem doar că „nu este adecvat", că un atare act, spre a fi ceea ce pretinde că este — şi dacă nu este, întreaga noastră gândire e discreditată — nu poate fi pur şi simplu manifestarea într-un loc şi într-un timp particular a acelui sistem de evenimente total şi în mare măsură indiferent numit „Natură". El trebuie să fie

suficient de liber în raport cu acel lanţ universal pentru a fi determinat de ceea ce cunoaşte.

E destul de important aici să ne asigurăm ca, în cazul în care ar interveni o imagistică vag spaţială (şi în cele mai multe minţi aşa va fi), ea să nu fie aplicată în mod eronat. Am face mai bine să nu ne privim actele de raţiune ca fiind ceva situat „deasupra" sau „în spatele" sau „dincolo" de Natură. Mai degrabă „de această parte a Naturii" — dacă suntem obligaţi să le reprezentăm spaţial, atunci să le situăm între noi şi ea. Tocmai prin inferenţe construim în general ideea de Natură. Raţiunea e dată înaintea Naturii, şi conceptul nostru de Natură se întemeiază pe raţiune. Actele noastre de inferenţă sunt anterioare imaginii noastre despre Natură aproape la fel cum telefonul e anterior vocii prietenului pe care o auzim prin el. Când încercăm să inserăm aceste acte în imaginea Naturii dăm greş. Elementul pe care-l introducem în acea imagine şi-l denumim „Raţiune" se dovedeşte întotdeauna a fi oarecum diferit de raţiunea de care ne bucurăm noi înşine şi pe care o exercităm în timp ce o introducem în ea. Descrierea pe care trebuie să o dăm gândirii ca fenomen evolutiv face întotdeauna o excepţie tacită în favoarea gândirii pe care o exercităm noi înşine în momentul respectiv. Căci prima nu poate, ca orice performanţă particulară, să manifeste, în momente particulare şi în conştiinţe particulare, lucrarea generală şi în cea mai mare parte non-raţională a întregului sistem

interconexat. Cealaltă, actul nostru prezent, pretinde şi e obligată să pretindă că este un act de intuire, o cunoaştere suficient de liberă de cauzalitatea non-raţională pentru a fi determinată (pozitiv) numai de către adevărul pe care-l cunoaşte. Dar gândirea imaginată pe care o introducem în tablou depinde — fiindcă întreaga noastră idee de Natură depinde de ea — de gândirea pe care o exercităm efectiv, nu viceversa. Aceasta e realitatea primordială, pe care se bizuie orice altă atribuire a realităţii. Dacă nu se potriveşte în Natură, nu avem ce face. Cu siguranţă că, din această pricină, nu vom renunţa la ea. Dacă renunţăm, trebuie să renunţăm şi la Natură.

IV

Natură și Supranatură

În decursul îndelungatei tradiții a gândirii europene s-a spus, nu de toți, ci de cei mai mulți oameni sau, în orice caz, de majoritatea celor care au dovedit că au dreptul de a se face auziți, că Natura, deși este ceva ce există cu adevărat, nu este ceva care există în sine sau de sine stătător, ci ceva a cărui existență depinde de altceva.

R.G. COLLINGWOOD, *The Idea of Nature*, III, iii

Dacă argumentarea noastră a fost corectă, actele de raționament nu sunt interconexate cu sistemul total de interconexare al Naturii așa cum celelalte componente ale ei sunt reciproc interconexate. Ele sunt legate cu ea într-un mod diferit, așa cum înțelegerea unei mașini este cu siguranță legată de mașină, dar nu în modul în care sunt legate între ele piesele mașinii. Cunoașterea unui lucru nu e una din piesele acelui lucru. În acest sens, ori de câte ori raționăm acționează ceva de dincolo de Natură. Nu susțin că conștiința ca totalitate trebuie pusă neapărat în aceeași poziție. Plăcerile, durerile, sentimentele de frică, speranțele, afectele și imaginile mentale nici nu necesită așa ceva. Nu ar fi nimic absurd dacă le-am privi ca pe niște piese componente ale Naturii. Distincția pe care tre-

buie să o facem nu este între „spirit“ şi „materie“, cu atât mai puţin între „suflet“ şi „trup“ (cuvinte mari, toate patru), ci între Raţiune şi Natură: frontiera trece nu pe unde sfârşeşte „lumea exterioară“ şi începe ceea ce aş numi îndeobşte „eul“, ci între raţiune şi întreaga masă a evenimentelor non-raţionale, fie ele fizice sau psihologice.

La acea frontieră constatăm un trafic intens, dar un trafic numai într-un singur sens. Este o chestiune de experienţă cotidiană indusă de gândurile noastre raţionale şi care ne dă putinţa să modificăm cursul Naturii — cel al naturii fizice atunci când utilizăm matematica pentru a construi poduri sau cel al naturii psihologice atunci când facem uz de argumente pentru a ne modifica emoţiile. Izbutim mai des şi în mai mare măsură să schimbăm natura fizică decât izbutim să schimbăm natura psihologică, dar cât de cât tot realizăm ceva în anıbele cazuri. Pe de altă parte, Natura este absolut incapabilă să producă gândire raţională: nu în sensul că ea nu ne modifică niciodată gândirea, dar în clipa când o face, ea încetează (tocmai din acest motiv) să fie raţională. Căci, după cum am văzut, un şir de gânduri îşi pierde acreditările raţionale de îndată ce se poate demonstra că rezultă pe de-a-ntregul din cauze non-raţionale. Când Natura, ca să spunem aşa, încearcă să manevreze gândurile raţionale, nu reuşeşte decât să le ucidă. Aşa stau lucrurile la frontieră. Natura poate doar să întreprindă raiduri ucigaşe împotriva Raţiunii; dar Raţiunea poate invada Natura pentru a lua

prizonieri şi chiar a coloniza. Fiecare obiect pe care îl aveţi acum sub ochi — pereţii, tavanul, mobilierul, cartea, propriile mâini spălate şi cu unghiile tăiate stau mărturie despre colonizarea Naturii de către Raţiune: căci nimic din toate acestea n-ar fi arătat aşa dacă Natura şi-ar fi urmat nestânjenită cursul. Şi dacă-mi urmăriţi argumentarea cu atenţia pe care o nădăjduiesc, şi atenţia aceasta rezultă din obişnuinţe impuse de către Raţiune divagaţiilor naturale ale conştiinţei. Dacă, pe de altă parte, o durere de dinţi sau o nelinişte vă împiedică în clipa de faţă să vă concentraţi, atunci se poate spune că într-adevăr Natura intervine în conştiinţa voastră: dar nu pentru a produce o nouă varietate de raţionament, ci doar (atâta cât îi stă în putere) ca să suspende total Raţiunea.

Cu alte cuvinte, relaţia dintre Raţiune şi Natură e ceea ce unii numesc o relaţie nesimetrică. Frăţia este o relaţie simetrică, fiindcă dacă A e fratele lui B, B e fratele lui A. Relaţia dintre tată şi fiu este nesimetrică, fiindcă dacă A este tatăl lui B, B *nu* este tatăl lui A. Relaţia dintre Raţiune şi Natură e de acest tip. Raţiunea nu este legată de Natură aşa cum e legată Natura de Raţiune.

Sunt foarte conştient că cei educaţi în spiritul naturalismului vor găsi extrem de şocant tabloul care începe să se contureze. E, sincer vorbind, un tablou în care Natura (în orice caz pe suprafaţa planetei noastre) apare perforată sau ciupită ca de vărsat cu mici orificii răspândite pretutindeni şi prin care ceva diferit de ea însăşi — şi anume raţiu-

nea — își poate face propriul joc. Nu pot decât să vă rog ca, înainte de a azvârli cartea, să vă puneți cu toată seriozitatea întrebarea dacă repulsia instinctivă față de o atare concepție e cu adevărat rațională sau numai emoțională ori estetică. Știu că jindul după un univers monolit și în care fiecare parte e de aceeași factură cu toate celelalte părți — o continuitate, o pânză fără cusătură, un univers democratic — este foarte adânc înrădăcinată în cugetul omului modern: în al meu nu mai puțin decât în al dumneavoastră. Avem însă vreo certitudine reală că lucrurile stau așa? Nu cumva luăm drept o probabilitate intrinsecă ceea ce de fapt nu e decât o dorință omenească de armonie și bună rânduială? Bacon ne-a avertizat de mult că „intelectul uman este prin însăși natura sa înclinat să presupună existența în lume a unei ordini și regularități mai mari decât găsește. Și cu toate că există numeroase lucruri singulare și nepereche, el le născocește paralele, perechi și înrudiri inexistente. De aici închipuirea că toate corpurile cerești se mișcă pe orbite circulare perfecte“ (*Novum Organum*, I, 45). Cred că Bacon avea dreptate. Știința însăși a făcut deja ca realitatea să apară mai puțin omogenă decât se credea că este: atomismul newtonian era în mult mai mare măsură pe planul așteptărilor și dorințelor noastre decât fizica cuantică.

Dacă puteți, fie și doar o clipă, să suportați tabloul sugerat al Naturii, să trecem la examinarea celuilalt factor — Rațiunile sau instanțele Rațiunii, care o atacă. Am văzut

că gândirea raţională nu este o componentă a sistemului Naturii. În fiecare om trebuie să existe o zonă (oricât de mică) de activitate exterioară sau independentă în raport cu ea. În relaţia cu Natura, gândirea raţională funcţionează „de sine stătător" sau există „de la sine". Nu înseamnă însă că gândirea raţională există *în mod absolut* de sine stătător. Ea poate fi independentă de Natură printr-o dependenţă de altceva. Căci nu dependenţa pur şi simplu, ci dependenţa de non-raţional subminează acreditările gândirii. Raţiunea unui om a fost călăuzită ca să vadă lucrurile cu ajutorul raţiunii altui om, ceea ce nu e deloc rău. Rămâne astfel deschisă încă o întrebare, şi anume dacă raţiunea fiecărui om există în mod absolut de sine stătător sau dacă este rezultatul vreunei cauze (raţionale) — în fapt, al unei alte Raţiuni. Ne putem imagina că acea altă Raţiune depinde de o a treia şi aşa mai departe. Nu contează cât de departe a fost împins acest proces, cu condiţia ca pe fiecare treaptă să constatăm că Raţiunea provine din Raţiune. Doar dacă ţi se cere să crezi într-o Raţiune care provine din non-raţiune eşti obligat să strigi „stop!", căci, dacă nu o faci, este discreditată orice gândire. E, aşadar, evident că, mai devreme sau mai târziu, va trebui să admiţi o Raţiune care există în mod absolut de sine stătător. Problema este dacă tu sau eu putem fi o astfel de Raţiune autoexistentă.

Această întrebare îşi oferă aproape de la sine răspunsul în clipa când ne amintim ce înseamnă existenţă „de sine stătătoare". În-

seamnă acel tip de existenţă pe care naturaliştii o atribuie „spectacolului total", iar supranaturaliştii o atribuie lui Dumnezeu. De exemplu, ceea ce există de sine stătător trebuie să fi existat dintotdeauna, căci dacă altceva ar fi făcut-o să-şi înceapă existenţa, atunci ea nu ar mai exista de sine stătător, ci datorită acestui altceva. Trebuie de asemenea să existe în mod continuu: adică nu poate înceta să existe, pentru ca apoi să reînceapă. Căci o dată încetând să fie, este evident că nu s-ar putea readuce singură la existenţă, iar dacă ar readuce-o orice altceva, ar fi atunci o fiinţă dependentă. Or, este limpede că Raţiunea mea s-a dezvoltat treptat de când m-am născut şi se întrerupe timp de câteva ore în fiecare noapte. Prin urmare, eu nu pot fi acea Raţiune autoexistentă eternă care nu aţipeşte şi nici nu doarme. Şi totuşi, dacă există măcar un gând valid, atunci o atare Raţiune trebuie cu necesitate să existe şi trebuie cu necesitate să fie izvorul propriei mele raţionalităţi imperfecte şi intermitente. Minţile omeneşti, aşadar, nu sunt singurele entităţi supranaturale care există. Ele nu vin de nicăieri. Fiecare a venit în Natură din Supranatură: fiecare îşi are propria rădăcină înfiptă într-o Fiinţă eternă, autoexistentă şi raţională, pe care o numim Dumnezeu. Fiecare este o mlădiţă sau un vârf de lance sau o incursiune a acelei realităţi supranaturale în Natură.

S-ar putea ca aici unii să ridice următoarea întrebare: dacă Raţiunea e uneori prezentă în mintea mea şi alteori nu, atunci, în

loc să spunem că „eu" sunt un produs al Raţiunii eterne, nu ar fi oare mai cuminte să spunem că acea Raţiune eternă însăşi lucrează ocazional prin organismul meu, lăsându-mă să fiu o fiinţă pur naturală? O sârmă nu devine altceva decât o sârmă doar pentru că prin ea a trecut un curent electric. Dar a vorbi astfel înseamnă, după opinia mea, a uita ce anume este raţiunea. Ea nu este un obiect care se loveşte de noi şi nici chiar o senzaţie pe care o simţim. Raţionamentul nu ni „se întâmplă": îl *facem*. Fiecare şir de gânduri e însoţit de ceea ce Kant numea „acel *eu-gândesc*". Doctrina tradiţională potrivit căreia eu sunt o creatură înzestrată de Dumnezeu cu raţiune, dar care e distinctă de Dumnezeu, mi se pare mult mai filozofică decât teoria potrivit căreia ceea ce pare a fi gândirea mea nu e decât gândirea lui Dumnezeu prin mine. Cât despre această din urmă opinie, este foarte greu de explicat ce se întâmplă când gândesc corect, dar ajung la o concluzie falsă din cauză că am fost greşit informat despre fapte. Nu înţeleg de ce oare Dumnezeu — care cunoaşte, e de presupus, faptele reale — şi-ar mai da osteneala să-şi gândească unul din gândurile Sale perfect raţionale prin intermediul unei minţi în care nu se poate să nu producă eroare. După cum la fel de puţin înţeleg de ce oare, dacă întreaga mea gândire „validă" este de fapt a lui Dumnezeu, El ar lua-o în mod greşit drept a mea sau ar face ca eu însumi să o iau în mod greşit drept a mea. Pare mult mai probabil că gândirea umană nu

este gândirea lui Dumnezeu, ci este doar inițiată de El.

Trebuie să mă grăbesc să adaug însă că aceasta este o carte despre miracole, nu despre orice. Nu mă încumet să propun o doctrină completă despre om[1] și nu încerc nicidecum să strecor prin contrabandă un argument pentru „nemurirea sufletului". Cele mai vechi documente creștine subscriu în treacăt și fără să insiste la credința că partea supranaturală dintr-un om supraviețuiește după moartea organismului natural. Dar ele sunt foarte puțin interesate de acest subiect. Lucrul de care sunt puternic interesate e restaurarea sau „învierea" întregii creaturi compuse printr-un act divin miraculos, așa încât, până când nu ajungem la o anumită concluzie referitor la miracole în general, nu-l vom discuta cu siguranță nici pe acesta. În stadiul de față, elementul supranatural din om ne interesează numai ca dovadă că există ceva dincolo de Natură. Demnitatea și destinația omului nu au deocamdată nimic de-a face cu problema noastră. Suntem interesați de om numai pentru că raționalitatea lui este mica fisură revelatoare din Natură care arată că există ceva deasupra sau îndărătul ei.

Într-un eleșteu cu suprafața complet acoperită de impurități și vegetație plutitoare pot fi și câțiva nuferi. Și s-ar putea ca ei să te intereseze datorită frumuseții lor. S-ar putea însă ca ei să te intereseze și datorită faptului

---

[1] Vezi Anexa A.

că din structura lor ai fi în măsură să deduci că dedesubt au tulpini ce duc la rădăcinile aflate la fund. Naturalistul crede că eleşteul (Natura — marele eveniment spaţio-temporal) are o adâncime nelimitată — că nu întâlneşti altceva decât apă oricât de mult ai coborî. Eu pretind că ceva din lucrurile de la suprafaţă (adică accesibile experienţei noastre) arată contrariul. Aceste lucruri (minţile raţionale) arată, la o simplă cercetare, că nu plutesc pur şi simplu, ci sunt ataşate prin tulpini de fund. Prin urmare eleşteul are un fund. Nu este doar eleşteu, eleşteu fără limite. Dacă te cufunzi suficient, vei ajunge la ceva care nu mai este eleşteu — la mâl şi pământ, iar apoi la rocă şi, în cele din urmă, la întreaga masă a Pământului şi la focul subteran.

Ajunşi în acest punct, suntem tentaţi să vedem dacă naturalismul nu mai poate fi totuşi salvat. Am menţionat în capitolul II că poţi rămâne naturalist crezând totodată într-un fel de Dumnezeu — o conştiinţă cosmică ivită într-un fel sau altul din „spectacolul total": ceea ce am putea numi un Dumnezeu *emergent*. Oare un Dumnezeu emergent nu ne-ar furniza toate câte ne sunt de trebuinţă? E oare cu adevărat necesar să introducem un Dumnezeu *supra*-natural, distinct de întregul sistem interconexat şi exterior lui? (Ia seama, cititorule modern, cum ţi se ridică moralul — cum te simţi mai în largul tău cu un Dumnezeu emergent decât cu unul transcendent — şi în ce măsură concepţia emergentă ţi se pare cu mult

mai puţin primitivă, respingătoare şi naivă. Căci şi asta, după cum vei vedea mai târziu, este cu cântec.)

Mi-e teamă însă că nu e cu putinţă. Este, desigur, posibil să presupunem că atunci când toţi atomii din univers ar intra într-o anumită relaţie (fapt care, mai devreme sau mai târziu, trebuia să se întâmple) ei ar da naştere unei conştiinţe universale. Şi că ea ar putea avea o gândire. Şi că ar putea face ca acele gânduri să ne treacă prin minte. Din nefericire însă propriile-i gânduri, dacă rămânem la această supoziţie, ar fi produsul unor cauze non-raţionale şi, prin urmare, în virtutea regulii pe care o utilizăm zi de zi, ele nu ar avea nici o validitate. Această minte cosmică ar fi, la fel ca şi propriile noastre minţi, produsul Naturii lipsite de minte. Nu am scăpat de dificultate, n-am făcut decât să o deplasăm mai înapoi. Mintea cosmică ne poate fi de folos numai dacă o situăm la început, dacă presupunem că ea este nu produsul sistemului total, ci Faptul fundamental, originar şi autoexistent care fiinţează de sine stătător. Dar a admite *acel* soi de minte cosmică înseamnă a admite un Dumnezeu în afara Naturii, un Dumnezeu transcendent şi supranatural. Drumul acesta, care părea să ne ofere o scăpare, nu face în realitate decât să ne readucă în punctul de unde am plecat.

Există, aşadar, un Dumnezeu care nu face parte din Natură. Dar nu s-a adus încă nici un argument care să arate că El a creat-o cu necesitate. S-ar putea oare ca Dumnezeu şi

Natura să fie amândoi autoexistenţi şi total independenţi unul de altul? Dacă ai crede aşa ceva, ai fi dualist şi ai susţine o concepţie pe care eu unul o consider mai cutezătoare şi mai rezonabilă decât orice altă formă de naturalism. Ai putea fi şi ceva mai rău decât dualist, dar nu cred că dualismul e adevărat. Este extrem de dificil să concepi două lucruri care coexistă pur şi simplu, neavând nici o altă relaţie între ele. Dacă uneori nu observăm această dificultate, explicaţia este că suntem victimele gândirii în imagini. Ni le imaginăm realmente unul lângă altul într-un fel de spaţiu. Dacă s-ar afla însă amândouă într-un spaţiu comun, sau într-un timp comun, sau în indiferent ce fel de mediu comun, ele ar fi amândouă părţi ale unui sistem, de fapt ale unei „Naturi". Chiar dacă am reuşi să eliminăm asemenea imagini, simpla încercare de a le gândi împreună ascunde dificultatea reală deoarece, oricum în acel moment, propria noastră minte constituie mediul comun. Dacă poate exista ceea ce s-ar numi „alteritate" pură, dacă lucrurile pot coexista pur şi simplu, iată oricum o idee pe care mintea mea nu o poate concepe. Iar în situaţia de faţă încercarea de a o concepe mi se pare cu atât mai gratuită, cu cât ştim deja că Dumnezeu şi Natura au ajuns într-o anumită relaţie. Ei au, minimal vorbind, o relaţie — aproape, într-un anumit sens, o frontieră comună — în fiecare minte omenească.

Relaţiile care apar la acea frontieră sunt, într-adevăr, de tipul cel mai complicat şi mai intim. Acel vârf de lance al supranaturalu-

lui pe care îl numesc raţiunea mea este legat de toate conţinuturile mele naturale — de senzaţiile, de emoţiile mele şi de altele asemănătoare — atât de complet, încât mixtura o denumesc cu ajutorul unui singur cuvânt, „eu". Există apoi ceea ce am numit caracterul asimetric al relaţiilor frontaliere. Când starea fizică a creierului îmi domină gândirea, ea produce numai dezordine. Dar creierul meu nu devine creier în mai mare măsură când este dominat de Raţiune, după cum nici emoţiile şi senzaţiile mele nu devin în mai mare măsură emoţii şi senzaţii. Raţiunea îmi salvează şi-mi fortifică întregul sistem psihologic şi fizic, pe când acel sistem total, dacă se răzvrăteşte împotriva Raţiunii, distruge atât Raţiunea, cât şi pe sine însuşi. Metafora militară a unui vârf de lance a fost pare-se prost aleasă. Raţiunea supranaturală pătrunde în fiinţa mea naturală nu ca o armă, ci mai degrabă ca o rază de lumină care luminează sau ca un principiu organizator care unifică şi dezvoltă. Întreaga noastră reprezentare despre Natura „invadată" (ca de un duşman străin) era greşită. Când examinăm efectiv una dintre aceste invazii, ea se înfăţişează mult mai mult ca sosirea unui rege printre supuşii săi sau ca un cornac ce-şi vizitează elefantul. Elefantul o poate lua razna, Natura poate fi nesupusă. Observând însă ceea ce se întâmplă atunci când Natura se supune, este aproape cu neputinţă să nu ajungem la concluzia că însăşi „natura" ei este să fie supusă. Totul se petrece *ca şi cum* ea ar fi menită unui asemenea rol.

A crede că Natura l-a produs pe Dumnezeu sau fie şi numai mintea umană este, după cum am văzut, absurd. A crede că cei doi sunt în mod independent autoexistenţi este imposibil: cel puţin pe mine încercarea de-a o face mă pune în imposibilitatea de a spune şi că gândesc ceva pur şi simplu. E drept că dualismul are o anumită atracţie teologică, el pare a face mai uşoară problema răului. Dar chiar dacă nu putem concepe dualismul efectiv până la capăt, această făgăduinţă atrăgătoare nu poate fi ţinută niciodată, şi cred de altfel că problema răului poate avea soluţii mai bune. Rămâne, aşadar, credinţa că Dumnezeu a creat Natura. Aceasta oferă numaidecât o relaţie între ei şi elimină dificultatea purei „alterităţi". Se adaptează şi situaţiei frontaliere observate, unde totul arată ca şi cum Natura nu s-ar împotrivi unui invadator străin, ci s-ar răzvrăti împotriva unui suveran legitim. Aceasta, şi poate numai ea, se potriveşte cu faptul că Natura, deşi aparent neinteligentă, este inteligibilă —, că evenimente din cele mai îndepărtate unghere ale spaţiului par a se supune legilor gândirii raţionale. Chiar şi actul de creaţie însuşi nu mai prezintă nici una din dificultăţile intolerabile ce par a ne întâmpina în cazul oricărei alte ipoteze. Există şi în minţile noastre omeneşti ceva ce prezintă o uşoară asemănare cu ea. Putem imagina: cu alte cuvinte, putem face să existe imagini mentale ale unor obiecte materiale şi chiar ale unor personaje umane şi ale unor evenimente. Suntem inapţi de creaţie în două moduri. În primul rând,

nu putem decât să recombinăm elemente împrumutate din universul real: nimeni nu poate imagina o nouă culoare primară sau al şaselea simţ. În al doilea rând, ceea ce imaginăm există doar pentru propria noastră conştiinţă — deşi putem, prin cuvinte, să-i determinăm şi pe alţi oameni să construiască singuri în minţile lor imagini *grosso modo* asemănătoare. Ar trebui să-i atribuim lui Dumnezeu atât puterea de a produce elementele de bază, de a inventa nu numai culorile, dar şi culoarea însăşi, simţurile, spaţiul, timpul şi materia propriu-zisă, ca şi aceea de a impune cele inventate de către El unor minţi create. Aceasta nu mi se pare o ipoteză inacceptabilă. Este cu siguranţă mai lesnicioasă decât ideea de Dumnezeu şi Natură ca entităţi total necorelate şi cu mult mai lesnicioasă decât ideea de Natură care produce gândire validă.

Nu susţin că crearea Naturii de către Dumnezeu poate fi dovedită în chip la fel de riguros ca şi existenţa lui Dumnezeu, dar ea mi se pare copleşitor de probabilă, atât de probabilă încât nimeni care ar aborda chestiunea cu mintea lipsită de prejudecăţi nu ar susţine cu seriozitate altă ipoteză. În fapt, rareori întâlneşti oameni care au sesizat existenţa unui Dumnezeu supranatural şi care să tăgăduiască faptul că El este Creatorul. Toate dovezile de care dispunem duc în acea direcţie şi, dacă încercăm să credem altfel, dificultăţile se ivesc de pretutindeni. Nici o teorie filozofică de care m-am ciocnit nu reprezintă o ameliorare radicală în raport cu

cuvintele *Facerii*, potrivit cărora „La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul". Spun ameliorare „radicală" fiindcă povestea din *Facerea* — după cum a spus cu mult timp în urmă Sf. Ieronim — e istorisită în maniera „unui poet popular" sau, cum am spune noi, sub forma unei poveşti folclorice. Dar dacă o comparăm cu legendele despre creaţie ale altor popoare — cu toate aceste absurdităţi delectabile în care unor uriaşi ce trebuie tăiaţi şi unor inundaţii ce trebuie secate li se atribuie o existenţă *anterioară* creaţiei — profunzimea şi originalitatea acestei poveşti populare ebraice vor ieşi repede în evidenţă. Ideea de *creaţie* în accepţia riguroasă a cuvântului e surprinsă aici pe deplin.

V

Altă dificultate a naturalismului

Chiar şi un determinist riguros precum Karl Marx, care uneori a descris comportamentul social al burgheziei în termeni ce sugerează o problemă de fizică socială, a putut să îl trateze uneori cu un dispreţ ucigător pe care numai presupoziţia responsabilităţii morale l-ar putea justifica.

R. NIEBUHR. *An Interpretation of Christian Ethics.* cap. III

Unii oameni privesc gândirea logică ca pe cea mai moartă şi mai uscată dintre activităţile noastre, şi s-ar putea ca poziţia privilegiată pe care i-am acordat-o în capitolul anterior să le repugne. Dar gândirea logică — raţionamentul — trebuie să constituie pivotul argumentării deoarece, dintre toate pretenţiile pe care le avansează mintea umană, pretenţia de validitate a raţiunii e singura pe care naturaliştii nu o pot nega fără a-şi tăia, filozofic vorbind, craca de sub picioare. Nu poţi, aşa cum am văzut, să dovedeşti că nu există dovezi. Poţi însă, dacă vrei, să priveşti toate idealurile umane ca pe nişte iluzii şi toate iubirile omeneşti ca pe nişte produse biologice secundare. Cu alte cuvinte, poţi face asta fără să cazi în autocontradicţie şi nonsens anost. Dacă o poţi face şi fără

un grad extrem de neplauzibilitate — fără a accepta o imagine despre lucruri în care de fapt nimeni nu crede — este altă problemă.

Pe lângă reflecţia despre subiecte concrete, oamenii fac şi judecăţi morale — „Ar trebui să fac asta“ — „Nu ar trebui să fac asta“ — „Asta e bine“ — „Asta e rău“. Sunt avansate două opinii despre judecăţile morale. Unii cred că atunci când le facem nu ne folosim propria noastră raţiune, ci utilizăm o facultate diferită. Alţii cred că le facem cu ajutorul raţiunii noastre. În ce mă priveşte, eu o susţin pe cea de-a doua. Cu alte cuvinte, cred că principiile morale primare de care depind toate celelalte sunt percepute în mod raţional. „Vedem pur şi simplu“ că nu există nici o raţiune pentru ca fericirea vecinului meu să fie sacrificată în beneficiul propriei mele fericiri, aşa cum „vedem pur şi simplu“ că lucrurile egale cu acelaşi lucru sunt egale şi unele cu altele. Dacă nu putem demonstra nici o axiomă, nu e din cauză că ele sunt iraţionale, ci din cauză că sunt de la sine înţelese şi toate probele depind de ele. Raţionalitatea lor intrinsecă străluceşte prin propria sa lumină. Tocmai pentru că întreaga moralitate se bazează pe asemenea principii autoevidente îi spunem cuiva, când vrem să-l readucem la o conduită corectă: „Fii rezonabil.“

Spunem acestea însă doar pentru că a venit vorba. Căci pentru scopul nostru prezent e indiferent pe care dintre aceste două opinii o îmbrăţişezi. Important e să observăm că judecăţile morale ridică în calea naturalismului acelaşi soi de dificultate ca şi toate

celelalte gânduri. În discuţiile despre moralitate, ca în toate celelalte discuţii, presupunem întotdeauna că opiniile celorlalţi sunt lipsite de valoare dacă pot fi integral explicate printr-o cauză non-morală şi non-raţională. Când doi oameni sunt în dezacord cu privire la bine şi rău, constatăm că principiul acesta e numaidecât pus în funcţie. „El crede în caracterul sacru al proprietăţii din cauză că e milionar." — „Crede în pacifism din cauză că e laş." — „Aprobă pedepsele corporale din cauză că e sadic." Aceste reproşuri pot fi deseori neadevărate: dar simplul fapt că sunt formulate de către una din părţi şi respinse cu înflăcărare de către cealaltă arată în chip limpede ce principiu este utilizat. Nici una din părţi nu se îndoieşte că, dacă ar fi adevărate, ele ar fi decisive. Nici una (în viaţa reală) nu acordă atenţie nici unei judecăţi morale despre care se poate afirma că izvorăşte din cauze non-morale şi non-raţionale. Freudiştii şi marxiştii atacă moralitatea tradiţională tocmai pe acest temei — şi cu mare succes. Toţi oamenii acceptă principiul.

Dar, firește, ceea ce discreditează judecăţile morale particulare trebuie neapărat să discrediteze şi judecata morală ca totalitate. Dacă faptul că oamenii au idei ca *se cade* şi *nu se cade* poate fi pe deplin explicat prin cauze iraţionale şi non-morale, atunci ideile acelea sunt o iluzie. Naturalistul e gata să explice cum a luat naştere iluzia. Condiţiile chimice produc viaţă. Viaţa, sub influenţa selecţiei naturale, produce conştiinţă. Organismele

conştiente care s-au comportat într-un anumit fel trăiesc mai mult decât acelea care s-au comportat în alt fel. Trăind mai mult, este mai probabil să aibă urmaşi. Ereditatea, iar uneori şi educaţia, transmite modul lor de comportament progeniturii. Astfel, în fiecare specie se construieşte un model de comportament. La specia umană, învăţarea conştientă joacă un rol mai mare în construirea lui, iar tribul îl întăreşte şi mai mult omorându-i pe indivizii care nu i se conformează. Ele inventează şi zei despre care se spune că pedepsesc abaterile de la el. Astfel, în timp, ajunge să se formeze un puternic impuls uman de conformare. Deoarece însă acest impuls intră în contradicţie cu celelalte impulsuri, ia naştere un conflict mental, iar omul îl exprimă spunând „Nu vreau să fac A, dar trebuie să fac B".

Această relatare poate (sau nu) explica de ce oamenii fac în realitate judecăţi morale. Ea nu explică însă cum le pot face în mod corect. Ea exclude, într-adevăr, însăşi posibilitatea ca ele să fie corecte. Căci atunci când oamenii spun „ar trebui", ei cred cu siguranţă că spun ceva, şi încă ceva adevărat, despre natura acţiunii propuse, iar nu despre sentimentele lor proprii. Dar dacă naturalismul are dreptate, „ar trebui" este o propoziţie de acelaşi tip ca şi „mă mănâncă palma" sau „o să mă îmbolnăvesc". În viaţa reală, când cineva spune „ar trebui", am putea răspunde: „Da. Ai dreptate. *Asta* ar trebui să faci", sau: „Nu, cred că greşeşti". Dar într-o lume de naturalişti (dacă naturaliştii

şi-ar aminti realmente filozofia învăţată în şcoală) singurul răspuns de bun-simţ ar fi: „Ce spui, zău?“ Toate judecăţile morale ar fi propoziţii despre sentimentele vorbitorului luate de el drept propoziţii despre altceva (calitatea morală reală de acţiuni) care nu există.

O atare doctrină, după cum am admis, nu este doar autocontradictorie. Naturalistul poate, dacă vrea, să fie şi sfidător într-o situaţie ca aceasta. El poate spune: „Da, sunt absolut de acord că ceea ce se numeşte rău sau bine nu există. Admit că nici o judecată morală nu poate fi «adevărată» sau «corectă» şi deci că nici un sistem de moralitate nu poate fi mai bun sau mai rău decât altul. Toate ideile de bine şi rău sunt halucinaţii, umbre aruncate asupra lumii exterioare de către impulsurile pe care am fost condiţionaţi să le simţim.“ Şi mulţi naturalişti o spun cu încântare.

Sunt însă obligaţi să persevereze în această atitudine, şi din fericire (deşi inconsecvent) majoritatea naturaliştilor reali nu o fac. O clipă după ce au admis că binele şi răul sunt iluzii, îi vedem îndemnându-ne să muncim pentru posteritate, să educăm, să revoluţionăm, să ne plătim datoriile, să trăim şi să murim pentru binele rasei umane. Un naturalist ca dl H.G. Wells şi-a cheltuit o întreagă viaţă îndelungată procedând astfel, cu elocinţă pasionată şi zel. Să fie însă într-adevăr de mirare? Întocmai cum toate cărţile despre nebuloasele spirale, atomi şi oamenii din peşteri ne-ar fi îndemnat realmente să presupunem că naturaliştii pretind că sunt

capabili să știe ceva, la fel și toate cărțile în care naturaliștii ne spun ce ar trebui să facem ne-ar determina realmente să credem că ei au considerat că unele idei despre bine (ale lor, bunăoară) sunt oarecum preferabile altora. Căci ei scriu cu indignare ca niște oameni care proclamă ce anume este binele în sine și denunță ceea ce e rău în sine, iar nu ca oameni care și-ar aminti că lor personal le place berea slabă, dar că alții preferă bitterul. Dacă însă „imperativele" dlui Wells și, să zicem, cele ale lui Franco sunt în egală măsură impulsuri pe care ambii au fost condiționați de Natură să le posede și nici unul dintre ei nu ne spune nimic despre vreun bine sau rău obiectiv, de unde vine atâta fervoare? Își aduc oare aminte în timp ce scriu astfel că atunci când ne spun că „trebuie să facem o lume mai bună" cuvintele „trebuie" și „mai bună" se raportează obligatoriu, după cum ei înșiși au demonstrat-o, la un impuls condiționat în chip irațional care nu este îndreptățit să fie adevărat sau fals în mai mare măsură decât un vomitat sau un căscat?

Părerea mea este că uneori uită. Și e spre lauda lor. Îmbrățișând o filozofie care exclude omenescul, ei rămân totuși umani. La vederea nedreptății își lasă baltă tot naturalismul și vorbesc ca oamenii și chiar ca oamenii de geniu. Ei știu mult mai mult decât cred că știu. Alteori însă, cred eu, își pun toate speranțele într-o așa-zisă cale de ieșire din impas.

Lucrurile se petrec — sau *par* a se petrece — astfel. Ei își spun: „A, da. Morala" —

sau „morala burgheză“ sau „morala convenţională“ sau „morala tradiţională“ ori alt epitet asemănător — „Morala *este* o iluzie. Dar noi am descoperit ce moduri de comportare vor menţine în viaţă rasa umană. E comportarea pe care insistăm să o adoptaţi. Vă rugăm să nu ne luaţi drept moralişti. Ne conducem după principii absolut noi“... ca şi cum asta ar fi de vreun folos. Ar fi de folos numai dacă am recunoaşte, în primul rând, că viaţa este mai bună decât moartea şi, în al doilea rând, că trebuie să ne arătăm interesaţi de vieţile descendenţilor noştri în egală măsură sau chiar mai mult decât de ale noastre. Şi în ambele cazuri avem de-a face cu judecăţi morale a căror explicaţie, la fel ca şi a altora, a fost expediată de naturalism. Desigur, fiind condiţionaţi oarecum de Natură, suntem preocupaţi de viaţă şi de posteritate. Naturaliştii ne-au vindecat însă de tentaţia de a considera aceste sentimente drept moduri de a pătrunde în ceea ce numeam odată „valoare reală“. Acum când ştiu că impulsul de a mă pune în slujba posterităţii este ceva întru totul asemănător cu preferinţa mea pentru brânză, acum când pretenţiile lui transcendentale au fost date în vileag ca o înşelătorie, vă închipuiţi că am să-i mai acord vreo atenţie? Când o să fie puternic (şi adevărul este că a devenit tot mai slab de când mi-aţi explicat natura lui reală), presupun că am să-i dau ascultare. Când o să fie slab, o să-mi investesc banii în brânză. Nu poate exista nici un motiv ca să stimulez şi să încurajez un impuls mai degrabă

decât altul. Şi cu atât mai puţin acum când ştiu ce sunt şi unul, şi altul. Naturaliştii nu trebuie să-mi distrugă tot respectul faţă de conştiinţă azi, crezând că voi continua să o venerez şi mâine.

În felul acesta, nu e nici o scăpare. Dacă e să continuăm a face judecăţi morale (şi, oricum, vom continua să o facem), atunci suntem obligaţi să credem că conştiinţa umană nu e un produs al Naturii. Ea poate fi validă numai în cazul în care descinde dintr-o înţelepciune morală absolută, o înţelepciune morală ce există absolut „independent", nefiind un produs al Naturii non-morale şi non-raţionale. Aşa cum argumentaţia ultimului capitol ne-a făcut să recunoaştem existenţa unei surse supranaturale pentru gândirea raţională, tot aşa argumentaţia capitolului de faţă ne face să recunoaştem existenţa unei surse supranaturale pentru ideile noastre de bine şi rău. Cu alte cuvinte, acum ştim ceva mai mult despre Dumnezeu. Dacă susţineţi că judecata morală e ceva diferit de raţiune, veţi exprima această nouă cunoştinţă spunând: „Ştim acum că Dumnezeu are şi alt atribut în afara raţionalităţii." Dacă susţineţi, ca şi mine, că judecata morală este un fel de raţiune, atunci veţi spune: „Acum ştim ceva mai mult despre raţiunea divină."

Şi cu aceasta suntem aproape gata să ne începem argumentaţia principală. Dar mai înainte este bine să zăbovim puţin pentru a examina câteva îndoieli sau neînţelegeri care se vor fi ivit între timp.

VI

Răspunsuri la îndoieli

> Căci la fel cu slăbiciunea de care dau dovadă ochii liliecilor faţă de lumina zilei este şi aceea pe care în sufletul nostru o arată mintea faţă de lucrurile care în mod natural sunt cele mai evidente din toate.
>
> ARISTOTEL. *Metafizica*, II (a), 1*

Trebuie înţeles cu toată claritatea că argumentaţia de până acum nu a dus la nici o concepţie despre „suflete" sau „spirite" (cuvinte pe care le-am şi evitat) ce plutesc în tărâmul Naturii, fără nici o legătură cu mediul lor înconjurător. Rezultă că noi nu tăgăduim — ba chiar trebuie să salutăm — anumite consideraţii deseori privite ca probe ale naturalismului. Putem să admitem şi chiar să afirmăm insistent că gândirea raţională este, după cum se poate vedea, condiţionată în exercitarea ei de către un obiect natural (creierul). Ea este temporar diminuată de alcool sau de un traumatism cranian. Scade pe măsura decăderii creierului şi dispare când creierul nu mai funcţionează. Se poate arăta în acelaşi fel că viziunea morală a unei comunităţi este strâns legată de istoria,

---

* Aristotel, *op. cit.*, ed. cit., p. 94. (*N.t.*)

mediul geografic, structura sa economică ş.a.m.d. Ideile morale ale individului sunt şi ele legate de situaţia sa generală: nu întâmplător părinţii şi profesorii ne spun atât de des că pot tolera orice viciu, dar nu şi minciuna, minciuna fiind singura armă defensivă a copilului. Toate acestea, departe de a ne confrunta cu o dificultate, reprezintă exact lucrul la care ne-am fi aşteptat.

Elementul raţional şi moral din fiecare minte omenească este o proiecţie energetică din supranaturalul care îşi croieşte drum în Natură, exploatând în fiecare punct condiţiile oferite de Natură, respins fiind acolo unde condiţiile sunt lipsite de orice speranţă şi obstrucţionat când ele sunt nefavorabile. Gândirea raţională a unui om reprezintă *exact acea parte* din Raţiunea eternă căreia starea creierului său îi permite să devină operativă: ea reprezintă, aşa zicând, tranzacţia încheiată sau frontiera fixată între Raţiune şi Natură în acel punct particular. Viziunea morală a unei naţiuni este exact acel lot de Înţelepciune Morală eternă pe care-l lasă să treacă istoria sa, economia etc. La fel, vocea crainicului reprezintă exact atâta din vocea umană cât lasă să treacă aparatul receptor. Ea variază, desigur, în funcţie de starea aparatului receptor, se deteriorează pe măsura uzurii acestuia şi dispare cu totul dacă îl izbesc cu o cărămidă. Ea e condiţionată de aparat, dar nu produsă de el. Dacă ar fi — dacă am şti că la microfon nu este nici o fiinţă umană —, nu am asculta ştirile. Condiţiile diverse şi complexe în care apar raţiunea şi mo-

rala reprezintă şerpuirile şi meandrele frontierei dintre Natură şi Supranatură. Iată de ce poţi, dacă doreşti, să ignori întotdeauna Supranatura şi să tratezi fenomenele doar dinspre latura Naturii, întocmai după cum un om care studiază pe o hartă hotarele dintre Cornwall şi Devonshire poate spune întotdeauna: „Ceea ce numiţi o protuberanţă în Devonshire este de fapt o concavitate în Cornwall." Şi într-un anumit sens nici nu-l poţi contrazice. Ceea ce numim o protuberanţă în Devonshire *este* totdeauna o concavitate în Cornwall. Ceea ce numim gândire raţională la un om implică întotdeauna o stare a creierului, în ultimă analiză un raport între atomi. Dar Devonshire-ul este cu toate acestea ceva mai mult decât „locul unde se termină Cornwall-ul", iar raţiunea este ceva mai mult decât biochimia creierului.

Trec acum la altă îndoială posibilă. Pentru unii, aspectul cel mai supărător legat de orice argumentaţie în favoarea supranaturalului e pur şi simplu faptul că e nevoie de argumentaţie. De vreme ce există un lucru atât de uluitor, oare nu ar trebui ca el să fie la fel de evident ca soarele de pe cer? Nu e oare intolerabil şi la drept vorbind incredibil ca procesul de cunoaştere a celei mai fundamentale dintre toate realităţile să fie accesibilă numai prin intermediul unor raţionamente contorsionate pentru care vasta majoritate a oamenilor nu au nici răgaz, nici receptivitate? Privesc cu foarte multă simpatie acest punct de vedere. Dar trebuie să observăm două lucruri.

Când contempli o grădină dintr-o cameră situată la etaj este evident (dacă stai să te gândeşti) că te uiţi printr-o fereastră. Dar dacă în primul rând te interesează grădina, o poţi contempla vreme îndelungată fără să te gândeşti la fereastră. Când citeşti o carte este evident (dacă iei seama la asta) că îţi utilizezi ochii: dar dacă ochii nu încep să te supere sau dacă nu e vorba de un manual de optică, poţi citi toată seara fără să te gândeşti nici o clipă la ochi. Când vorbim este evident că folosim limbajul şi gramatica, şi când încercăm să vorbim o limbă străină suntem în mod penibil conştienţi de acest fapt. Dar când ne vorbim limba maternă nici nu-l observăm. Când strigi din vârful scării „Cobor într-o secundă", nu eşti de obicei conştient că ai acordat singularul *cobor* cu singularul subînţeles *eu*. Circulă o poveste despre un indian american care, după ce a învăţat mai multe limbi străine, a fost rugat să scrie o gramatică a idiomului folosit de propriul său trib. El a răspuns, după ce a stat puţin pe gânduri, că limba lui nu are gramatică. Gramatica pe care o folosise toată viaţa îi scăpase neobservată întotdeauna. O ştia (într-un sens) atât de bine, încât (în alt sens) nu ştia că există.

Toate aceste exemple arată că faptul care într-o privinţă este cel mai evident şi primordial, şi prin intermediul exclusiv al căruia ţi se asigură accesul la toate celelalte fapte, ar putea fi tocmai acela care e cel mai lesne dat uitării — dat uitării nu din cauză că e atât de îndepărtat sau de obscur, ci din

cauză că e atât de apropiat şi de evident. Şi acesta este exact modul în care a fost dat uitării supranaturalul. Naturaliştii s-au consacrat gândirii despre Natură. Ei nu au luat seama la faptul că *gândeau*. În clipa când devii atent la acest lucru e evident că gândirea nu poate fi un simplu eveniment natural şi că există, aşadar, şi altceva în afara Naturii. Supranaturalul nu e îndepărtat şi obscur: este ceva ce ţine de experienţa cotidiană şi de fiecare clipă, ceva la fel de intim ca şi respiraţia. Negarea lui depinde de o anumită neatenţie. Dar această neatenţie nu e câtuşi de puţin surprinzătoare. Nu e nevoie — de fapt nici nu doreşti — să te gândeşti mereu la ferestre când priveşti grădinile sau să te gândeşti mereu la ochi când citeşti. La fel, procedeul adecvat pentru toate investigaţiile limitate şi particulare este să ignori realitatea propriei tale gândiri şi să te concentrezi asupra obiectului. Numai când îţi iei distanţă faţă de investigaţiile particulare şi încerci să-ţi formezi o filozofie completă eşti obligat să ţii seama de ea. Căci o filozofie completă trebuie să pătrundă în *toate* faptele. În cadrul ei treci de la gândirea specializată sau trunchiată la gândirea totală: şi unul dintre faptele asupra cărora trebuie să reflectezi este Gândirea însăşi. Există astfel o tendinţă în studierea Naturii de a ne face să uităm faptul cel mai evident dintre toate. Şi începând din secolul al XVI-lea, când s-a născut ştiinţa, minţile oamenilor au fost tot mai mult orientate către exterior, pentru a cunoaşte Natura şi a o stăpâni. Ei s-au angajat

tot mai intens în acele investigaţii specializate pentru care gândirea trunchiată reprezintă metoda corectă. Nu e, aşadar, câtuşi de puţin de mirare că ei au putut uita dovezile în favoarea supranaturalului. Deprinderea adânc înrădăcinată a gândirii trunchiate — ceea ce numim habitudinea mentală „ştiinţifică“ — avea să ducă în mod sigur la naturalism, dacă această tendinţă nu era permanent corectată din altă sursă. Dar nu a existat nici o altă sursă la dispoziţie, întrucât, în aceeaşi perioadă, oamenii de ştiinţă au ajuns să fie needucaţi din punct de vedere metafizic şi teologic.

Ajung astfel la cea de-a doua consideraţie. Starea de lucruri în care oamenii obişnuiţi pot descoperi supranaturalul numai prin raţionament abstrus este recentă şi, după normele istorice, anormală. Pretutindeni în lume, până în vremurile moderne, intuiţia directă a misticilor şi raţionamentele filozofilor pătrundeau în masa poporului prin autoritate şi prin tradiţie; ele puteau fi recepţionate de către cei ce nu erau ei înşişi mari cugetători sub forma concretă a mitului şi a ritualului, ca şi a întregului model de viaţă. În condiţiile produse de aproximativ un secol de naturalism, oamenii de rând au fost siliţi să poarte poveri pe care mai înainte nu ar fi fost nevoiţi să le poarte. Suntem obligaţi să ajungem singuri la adevăr sau să ne descurcăm fără el. Împrejurarea aceasta poate avea două explicaţii. S-ar putea ca omenirea, răzvrătindu-se împotriva tradiţiei şi autorităţii, să fi comis o teribilă greşeală, greşeală ce nu va

fi mai puţin fatală numai pentru că descompunerea morală a celor aflaţi la putere a făcut-o foarte scuzabilă. Pe de altă parte, s-ar putea ca Puterea ce ne conduce specia să întreprindă în momentul de faţă un experiment temerar. Se are oare în vedere ca întreaga masă a oamenilor să înainteze şi să ocupe acum piscurile rezervate cândva numai înţelepţilor? Distincţia dintre înţelepţi şi neştiutori urmează oare să dispară din pricină că e de aşteptat ca toţi să devină acum înţelepţi? Dacă aşa stau lucrurile, gafele noastre actuale nu vor genera decât suferinţe tot mai mari. Să nu ne înşelăm însă în ceea ce priveşte necesităţile noastre. Dacă ne mulţumim să ne întoarcem şi să devenim oameni simpli şi umili care se supun unei tradiţii, bine. Dacă suntem gata de urcuş şi de luptă până când vom deveni noi înşine înţelepţi, şi mai bine. Dar omul care nu vrea nici să dea ascultare înţelepciunii altora, nici să se aventureze de unul singur în căutarea ei este sortit dispariţiei. O societate în care cei mulţi neştiutori se supun celor puţini vizionari poate trăi; o societate unde toţi ar fi vizionari ar putea trăi încă şi mai intens. Dar o societate în care masa este tot neştiutoare şi vizionarii nu mai sunt luaţi în seamă nu poate spera altceva decât superficialitate, ticăloşie, urâţenie şi, în cele din urmă, extincţie. E obligatoriu să mergem înainte sau înapoi; a rămâne pe loc aici înseamnă moarte.

Trebuie să ne ocupăm şi de alt punct care s-ar putea să fi stârnit îndoieli sau dificultăţi. Am avansat argumente în sprijinul credinţei

că în fiecare om raţional este prezent un element supranatural. Prezenţa raţionalităţii umane în lume e prin urmare un miracol în virtutea definiţiei date în capitolul II. Realizând aceasta, cititorul ar fi poate îndreptăţit să spună: „O, păi dacă *asta e* tot ce înţelege prin miracol...“ şi să azvârle cartea cât colo. Dar eu îl rog să aibă răbdare. Raţiunea şi morala umană au fost menţionate nu ca exemple de miracol (cel puţin nu acel tip de miracol despre care aţi dori să auziţi vorbindu-se), ci ca dovezi ale supranaturalului: nu pentru a arăta că Natura a fost invadată, ci că există un invadator posibil. Dacă preferaţi sau nu să numiţi miracol invazia ordonată şi familiară săvârşită de Raţiunea umană este în mare măsură o problemă de exprimare. Regularitatea sa — faptul că intră în mod obişnuit pe aceeaşi uşă, raporturile sexuale umane — v-ar putea îndemna să nu procedaţi astfel. Este ca şi cum (ca să spunem aşa) însăşi natura Naturii ar fi să sufere *această* invazie. Dar atunci am putea constata ulterior că natura însăşi a Naturii este să sufere miracole în general. Din fericire, desfăşurarea argumentaţiei noastre ne va permite să lăsăm deoparte problema terminologiei. Ne vom ocupa de alte invazii ale Naturii — de ceea ce toţi numesc miracole. Întrebarea noastră ar putea fi pusă, dacă vreţi, sub forma: „Oare Supranatura produce întotdeauna rezultate particulare în spaţiu şi timp *doar* prin intermediul creierelor omeneşti acţionând asupra nervilor şi muşchilor umani?“

Am spus „rezultate *particulare*“ deoarece, în concepţia noastră, Natura ca totalitate este ea însăşi un rezultat colosal al supranaturalului: a creat-o Dumnezeu. Dumnezeu o străpunge oriunde există o minte omenească. Dumnezeu o menţine pesemne în fiinţă. Întrebarea e dacă El îi face şi altceva. Oare, pe lângă toate acestea, El introduce în ea şi evenimente despre care nu ar fi corect să spunem „Aceasta e pur şi simplu realizarea caracterului general pe care l-a dat El Naturii ca totalitate atunci când a creat-o“? Asemenea evenimente sunt ceea ce se numeşte în limbaj popular miracole, şi numai în acest sens va fi utilizat cuvântul miracol în restul cărţii.

VII

Capitol despre diversiuni

> De acolo a ieşit *Mai*, un uriaş. Acest *Mai* obişnuia să-i strice pe tinerii pelerini cu sofistica lui.
>
> BUNYAN

Din simpla recunoaştere a faptului că Dumnezeu există şi este autorul Naturii nu rezultă cu nici un chip că minunile trebuie — sau măcar că pot — să se producă. S-ar putea ca Dumnezeu Însuşi să fie o astfel de fiinţă, încât săvârşirea minunilor să fie contrară caracterului Său; pe de altă parte, s-ar putea ca El să fi făcut Natura în aşa fel, încât să nu i se poată adăuga, scădea sau modifica nimica. Pledoaria împotriva minunilor se bazează în consecinţă pe două temeiuri diferite. Crezi astfel că fie caracterul lui Dumnezeu, fie caracterul Naturii le exclude. Vom începe cu cel de-al doilea temei, care este şi cel mai popular. În capitolul de faţă voi examina unele forme ale lui care, după părerea mea, sunt foarte superficiale şi care ar putea fi numite chiar neînţelegeri sau diversiuni.

Prima diversiune este următoarea. Zilnic poţi auzi pe cineva (şi nu neapărat necredincios) spunând despre o aşa-zisă minune: „Nu. Nici gând să cred aşa ceva. Ştim că este

contrar legilor Naturii. Oamenii o puteau crede în trecut din cauză că nu cunoşteau legile Naturii. Acum ştim că este o imposibilitate ştiinţifică."

Prin „legi ale Naturii" un asemenea om înţelege, cred, mersul Naturii aşa cum poate fi el observat. Dacă înţelege ceva mai mult de-atâta, el nu e un om de rând cum socoteam, ci un naturalist filozof, de care ne vom ocupa în capitolul următor. Omul pe care-l am în vedere crede că simpla experienţă (şi îndeosebi acele experienţe concepute artificial pe care le numim experimente) ne poate spune ce anume se întâmplă în mod regulat în Natură. Şi mai crede că tot ceea ce am descoperit exclude posibilitatea miracolului. Este vorba de o gândire confuză.

Admiţând că minunile *se pot* produce, îi revine, firește, experienţei să spună dacă a avut într-adevăr loc vreunul într-o împrejurare dată. Dar simpla experienţă, fie şi prelungită de-a lungul unui milion de ani, nu ne poate spune dacă aşa ceva e cu putinţă. Experimentul descoperă ceea ce se întâmplă cu regularitate în Natură: norma sau regula după care aceasta lucrează. Cei ce cred în minuni nu neagă existenţa unei asemenea norme sau reguli, ei nu spun decât că ea poate fi suspendată. Miracolul este prin definiţie o excepţie. Cum poate să-ţi spună oare descoperirea regulii dacă, o dată admisă o cauză suficientă, regula poate fi suspendată? Dacă am spune că regula este A, atunci experienţa ne-ar putea contrazice descoperind că regula este B. Şi dacă am spune că

nu există nici o regulă, atunci experienţa ne-ar putea contrazice observând că există una. Noi nu facem însă nici una dintre aceste afirmaţii. Convenim că există o regulă şi că regula respectivă e B. Ce are asta de-a face cu întrebarea dacă regula poate fi suspendată? Veţi replica: „Dar experienţa demonstrează că niciodată nu a fost." Noi replicăm: „Chiar de-ar fi aşa, asta nu ar dovedi că nu poate fi suspendată niciodată. Demonstrează oare experienţa că nu a fost niciodată suspendată? Lumea e plină de istorisiri ale unor oameni care pretind că au experimentat miracole: s-ar putea ca ei să aibă dreptate. Dar înainte de a putea ajunge la o concluzie în privinţa acestei chestiuni istorice, trebuie mai întâi (aşa cum s-a subliniat în capitolul I) să descoperi dacă lucrul este posibil şi, dacă este posibil, cât e de probabil."

Ideea că progresul ştiinţei a modificat oarecum întrebarea e strâns legată de ideea că oamenii „din vechime" credeau în ele „din cauză că nu cunoşteau legile Naturii". Îi vei auzi astfel pe unii zicând că „Primii creştini credeau că Cristos este fiul unei fecioare, dar noi ştim că aşa ceva e o imposibilitate ştiinţifică." Oamenii aceştia par a îmbrăţişa ideea că credinţa în minuni a apărut într-o perioadă când oamenii ignorau în asemenea măsură mersul naturii, încât nu-şi dădeau seama că un miracol îi este contrar. Dacă reflectăm puţin, vedem că afirmaţia e un nonsens, iar povestea naşterii din fecioară constituie un exemplu extrem de frapant. Când Sf. Iosif a descoperit că logodnica lui urma să aibă un

copil, s-a hotărât, cum era şi firesc, să o repudieze. De ce? Pentru că ştia la fel de bine ca orice ginecolog modern că în ordinea obişnuită a naturii femeile nu au copii decât dacă se culcă cu bărbaţi. Fără îndoială, ginecologul modern ştie despre naştere şi procreaţie mai multe lucruri decât ştia Sf. Iosif. Acele lucruri nu privesc însă punctul principal, şi anume că o naştere din fecioară este contrară mersului naturii. Şi Sf. Iosif ştia evident *asta*. În orice sens suntem îndreptăţiţi să spunem acum că „lucrul e imposibil din punct de vedere ştiinţific", ar fi putut-o spune prea bine şi el: lucrul a fost întotdeauna şi s-a ştiut întotdeauna că este imposibil, cu excepţia cazului în care procesele regulate ale naturii ar fi, în această împrejurare anume, anulate sau suplimentate cu ceva de dincolo de natură. Când Sf. Iosif a acceptat în cele din urmă gândul că sarcina logodnicei sale se datora nu lipsei de castitate, ci unei minuni, el a acceptat minunea ca pe ceva contrar ordinii cunoscute a naturii. Toate consemnările de miracole ne învaţă acelaşi lucru. În aceste relatări, minunile suscită frica şi minunarea (adică tocmai ceea ce implică termenul de *minune*) în rândul spectatorilor şi sunt considerate drept o dovadă a puterii supranaturale. Dacă nu s-ar şti că ele sunt contrare legilor naturii, cum ar putea oare să sugereze prezenţa supranaturalului? Cum ar putea fi ele surprinzătoare dacă nu ar fi privite ca excepţii de la reguli? Şi cum oare s-ar putea considera că ceva constituie o excepţie înainte de a cunoaşte

regulile? Dacă ar exista oameni care nu ar cunoaşte *deloc* legile naturii, ei nu ar avea nici o idee despre miracole şi nu ar manifesta nici un interes deosebit dacă în faţa lor s-ar săvârşi vreunul. Nimic nu poate părea extraordinar până când nu descoperi ceea ce este obişnuit. Credinţa în miracole, departe de a depinde de o ignoranţă în materie de legi ale naturii, este posibilă exclusiv în măsura în care acele legi sunt cunoscute. Am văzut deja că dacă începi prin a elimina supranaturalul nu vei percepe nici un fel de miracole. Trebuie să adăugăm acum că nu vei percepe miracole nici până când nu vei crede că natura acţionează potrivit unor legi exacte. Dacă încă nu ai observat că soarele răsare întotdeauna de la est, nu vei vedea nimic miraculos în faptul că într-o dimineaţă ar răsări de la apus.

Dacă miracolele ne-ar fi oferite ca evenimente ce se produc în mod normal, atunci progresul ştiinţei, a cărei îndeletnicire e să ne spună ce anume se întâmplă în mod normal, ar face tot mai dificilă credinţa în ele şi în cele din urmă imposibilă. Progresul ştiinţei a făcut exact în felul acesta (şi în bună măsură în folosul nostru) ca tot soiul de lucruri în care credeau strămoşii noştri să devină pentru noi incredibile: furnici mâncătoare de oameni şi grifoni în Sciţia, oameni cu un singur picior uriaş, insule magnetice care atrag spre ele toate corăbiile, sirene şi balauri cu răsuflarea de foc. Dar acele lucruri nu au fost niciodată înfăţişate ca întreruperi supranaturale ale mersului naturii. Ele au

fost înfăţişate ca entităţi prezente în mersul ei obişnuit — în fapt ca „ştiinţă". Ştiinţa ulterioară şi mai exactă le-a înlăturat prin urmare pe bună dreptate. Miracolele se găsesc într-o poziţie total diferită. Dacă ar exista balauri cu răsuflarea de foc, vânătorii noştri specializaţi în vânat mare le-ar da de urmă; nimeni însă nu a pretins vreodată că am putea conta pe repetarea naşterii din fecioară sau mersul pe apă al lui Cristos. Când un lucru se vădeşte de la bun început ca fiind o invazie unică a Naturii de către ceva din exterior, cunoaşterea tot mai avansată a Naturii nu-l poate face niciodată nici mai mult, nici mai puţin credibil decât a fost la început. În acest sens, este pură confuzie logică să presupui că progresul ştiinţei a făcut să acceptăm mai greu miracolele. Am ştiut întotdeauna că ele sunt contrare mersului natural al evenimentelor; continuăm să ştim că, dacă e vorba de ceva de dincolo de Natură, ele sunt posibile. Iată schelăriile problemei; timpul şi progresul, ştiinţa şi civilizaţia nu le-au modificat câtuşi de puţin. Temeiurile credinţei şi necredinţei sunt aceleaşi astăzi ca şi acum două mii — sau zece mii — de ani. Dacă Sf. Iosif i-ar fi lipsit credinţa pentru a se încrede în Dumnezeu sau umilinţa pentru a percepe sacralitatea miresei sale, el ar fi putut să nu creadă în originea miraculoasă a Fiului ei la fel de lesne ca orice om modern; şi orice om modern care crede în Dumnezeu poate accepta miracolul la fel de uşor cum a făcut-o şi Sf. Iosif. S-ar putea ca dumneavoastră şi cu mine să nu cădem de

acord nici măcar la sfârşitul cărţii de faţă în privinţa faptului dacă se întâmplă sau nu miracole. Dar cel puţin să nu debităm absurdităţi. Să nu permitem unei vagi retorici despre evoluţia ştiinţei să ne amăgească, făcându-ne să presupunem că relatarea cea mai complicată despre naştere, în termeni de gene şi spermatozoizi, ne lasă mai convinşi decât înainte că *natura* nu dăruieşte prunci tinerelor femei care „nu au cunoscut bărbatul".

A doua diversiune e următoarea. Mulţi spun: „Oamenii puteau crede pe vremuri în miracole din cauză că aveau o concepţie greşită despre univers. Ei credeau că Pământul e cel mai mare lucru din el, iar Omul cea mai însemnată creatură. Părea deci rezonabil să se presupună că Creatorul era în mod special interesat de Om şi putea chiar întrerupe cursul Naturii în folosul lui. Dar acum când cunoaştem imensitatea reală a universului — acum când ne dăm seama că propria noastră planetă şi chiar întregul sistem solar nu sunt decât un fir de praf — devine ridicol să mai credem în ele. Ne-am descoperit insignifianţa şi nu putem presupune că Dumnezeu e atât de drastic preocupat de treburile noastre meschine."

Indiferent de valoarea sa ca argument, s-ar putea afirma numaidecât că această concepţie e total greşită dacă o raportăm la fapte. Imensitatea universului nu e o descoperire recentă. Cu mai mult de o mie şapte sute de ani în urmă, Ptolemeu arăta că, în comparaţie cu distanţa până la stelele fixe, în-

tregul Pământ trebuie privit ca un punct fără mărime. Sistemul lui astronomic era universal acceptat în Evul Mediu întunecat. Insignifianţa Pământului era un loc comun pentru Boethius, Regele Alfred, Dante şi Chaucer, aşa cum este şi azi pentru dl H.G. Wells sau profesorul Haldane. Afirmaţiile contrare din cărţile moderne se datorează ignoranţei.

Problema reală e cu totul diferită de ceea ce presupunem în mod obişnuit. Problema reală este de ce oare insignifianţa spaţială a Pământului, după ce a fost afirmată de filozofii creştini, cântată de poeţii creştini şi comentată de moraliştii creştini vreme de vreo mie cinci sute de ani, fără cea mai mică bănuială că ar intra în conflict cu teologia lor, a fost brusc înălţată în vremurile cele mai recente la rangul de argument forte împotriva creştinismului şi s-a bucurat, în această calitate, de o carieră strălucită. Voi oferi numaidecât o ipoteză ca răspuns la această întrebare. Până una, alta, să examinăm forţa acestui argument forte.

Când, la autopsie, medicul cercetează organele decedatului şi diagnostichează moartea prin otrăvire, el are o idee limpede despre starea diferită în care ar fi fost organele respective dacă omul ar fi murit de o moarte naturală. Dacă pe baza vastităţii universului şi a micimii Pământului diagnosticăm că creştinismul e fals, ar trebui să avem o idee clară despre ce fel de univers ar fi fost de aşteptat dacă el ar fi adevărat. Dar avem oare? Orice ar fi spaţiul în realitate, este sigur că percepţiile noastre îl fac să apară tridimensional

limitele sunt de neconceput. Pornind de la înseşi formele percepţiilor noastre trebuie, aşadar, să simţim ca şi cum am trăi undeva într-un spaţiu infinit şi, indiferent de dimensiunile pe care le are întâmplător Pământul, el trebuie să fie desigur foarte mic în comparaţie cu infinitatea. Şi acest spaţiu infinit trebuie cu necesitate să fie sau vid sau să conţină corpuri. Dacă ar fi vid, dacă nu ar conţine nimic altceva decât propriul nostru Soare, atunci acea vastă vacuitate ar fi cu siguranţă utilizată ca argument chiar împotriva existenţei lui Dumnezeu. De ce oare, s-ar ridica întrebarea, ar crea El un fir de praf şi ar lăsa tot restul spaţiului pradă nefiinţei? Dacă, pe de altă parte, găsim (aşa cum se şi întâmplă în realitate) nenumărate corpuri cereşti plutind în spaţiu, ele trebuie cu necesitate să fie sau locuibile sau nelocuibile. Or, curiozitatea este că *ambele* alternative sunt deopotrivă folosite ca obiecţii la adresa creştinismului. Dacă universul abundă în viaţă diferită de cea de la noi, faptul acesta, ni se spune, face atunci absolut ridicolă credinţa că Dumnezeu ar putea fi atât de preocupat de rasa umană, încât „să coboare din ceruri" şi să se facă om pentru răscumpărarea ei. Dacă, pe de altă parte, planeta noastră ar fi într-adevăr singura care adăposteşte viaţă organică, atunci se consideră că faptul acesta dovedeşte că viaţa e doar un produs auxiliar accidental în univers şi ca atare religia noastră e din nou respinsă. Îl tratăm pe Dumnezeu aşa cum îl trata pe suspect poliţistul din poveste; orice ar face „va fi folosit ca probă împotriva Lui". Acest gen de obiecţie

la adresa credinţei creştine nu se întemeiază de fapt câtuşi de puţin pe natura observată a universului real. O poţi face fără să mai aştepţi să descoperi cum anume e universul, deoarece se va potrivi la orice fel de univers am vrea să ne imaginăm. În cazul acesta, medicul poate diagnostica otrăvirea fără a se mai uita la cadavru, fiindcă are o teorie despre otravă pe care şi-o va susţine *oricum* s-ar dovedi că este starea organelor.

Motivul pentru care nici măcar nu ne putem imagina un univers astfel construit încât să excludă aceste obiecţii este, poate, următorul. Omul este o creatură finită înzestrată cu destulă înţelegere pentru a şti că este finit: prin urmare, în orice concepţie imaginabilă, el se vede micşorat de către realitate ca un tot. El e de asemenea o fiinţă derivată: cauza existenţei sale rezidă nu în sine însuşi, ci (nemijlocit) în părinţii săi şi (fundamental) *fie* în caracterul Naturii ca totalitate, *fie* (dacă există un Dumnezeu) în Dumnezeu. Dar trebuie neapărat să fie ceva, Dumnezeu sau totalitatea Naturii, care să existe de sine stătător sau să acţioneze „de bunăvoie", nu ca produs al unor cauze din afara sa, ci pur şi simplu pentru că o face. În faţa acestui ceva, indiferent ce s-ar dovedi că este, omul trebuie să-şi simtă propria existenţă derivată ca fiind neînsemnată, irelevantă, aproape accidentală. Nu e vorba de oamenii religioşi care îşi imaginează că totul există pentru om şi nici de oamenii de ştiinţă care descoperă că lucrurile nu stau aşa. Dacă se dovedeşte că acea fiinţă ultimă şi inexplicabilă — care doar *este* pur şi simplu — e

Dumnezeu sau „spectacolul total", ea nu există, firește, pentru noi. Potrivit ambelor concepții, suntem confruntați cu ceva care a existat înainte de apariția rasei umane și va continua să existe și după ce Pământul va deveni de nelocuit, cu ceva care este absolut independent de noi, deși noi suntem total dependenți de el, și care, prin vaste sectoare ale ființei sale, nu are nici o legătură cu propriile noastre speranțe și temeri. Căci, bănuiesc, nici un om nu a fost vreodată atât de nebun încât să-și închipuie că omul sau întreaga creație *au umplut* Mintea Divină; dacă noi suntem un lucru mic în raport cu spațiul și timpul, spațiul și timpul sunt un lucru mult mai mic în raport cu Dumnezeu. E o profundă greșeală să ne imaginăm că creștinismul a intenționat vreodată să risipească tulburarea și chiar groaza, sentimentul propriei noastre nimicnicii, care ne năpădesc atunci când reflectăm la natura lucrurilor. Uneori, dimpotrivă, le intensifică. Fără atare senzații nu există religie. Mulți oameni, educați în discursul volubil al vreunei forme superficiale de creștinism, care, citind astronomie, ajung să realizeze pentru prima oară cât de măreț indiferentă față de om e majoritatea realității și care-și părăsesc poate religia din acest motiv, s-ar putea să aibă într-o asemenea împrejurare întâia experiență autentic religioasă.

Creștinismul nu presupune credința că toate lucrurile au fost făcute pentru om. El nu presupune credința că Dumnezeu îl iubește pe om și că de dragul lui s-a făcut om și a murit. Nu am izbutit încă să văd cum

anume ceea ce ştim (şi am ştiut încă din zilele lui Ptolemeu) despre dimensiunile universului poate afecta într-un fel sau altul credibilitatea acestei învăţături.

Scepticul întreabă cum de putem crede că Dumnezeu a „coborât" astfel tocmai pe planeta asta infimă. Întrebarea ar fi jenantă dacă am şti (1) că există creaturi raţionale pe vreunul din celelalte corpuri cereşti care plutesc în spaţiu; (2) că ele, ca şi noi, au căzut în păcat şi au nevoie de răscumpărare; (3) că răscumpărarea lor trebuie să se facă în acelaşi mod ca şi a noastră; (4) că răscumpărarea de acest fel le-a fost refuzată. Nu ştim însă nimic din toate acestea. Universul s-ar putea să fie plin de fiinţe fericite care nu au avut niciodată nevoie de răscumpărare. Ar putea fi plin de fiinţe care au fost răscumpărate în moduri adecvate condiţiei lor şi pe care nici nu ni le putem imagina. Ar putea fi plin de fiinţe care au fost răscumpărate exact în acelaşi mod ca şi noi. Ar putea fi plin de lucruri total diferite de viaţă şi care-l interesează pe Dumnezeu, deşi pe noi nu.

Dacă s-ar susţine că ceva atât de mărunt ca Pământul este oricum mult prea neînsemnat pentru a merita dragostea Creatorului, replica noastră va fi că nici un creştin nu a presupus vreodată că o meritäm. Cristos nu a murit pentru oameni din cauză că ei ar fi fost intrinsec demni ca El să moară pentru ei, ci din cauză că El este intrinsec iubire şi, prin urmare, iubeşte nelimitat. Şi, la urma urmelor, oare ce ne pot spune *dimensiunile*

unei lumi sau ale unei creaturi despre „importanţa“ sau valoarea lor?

Nu încape îndoială că noi toţi *simţim* incongruenţa presupunerii, să zicem, că planeta Pământ ar putea fi mai importantă decât Marea Nebuloasă din Andromeda. Pe de altă parte, suntem cu toţii la fel de convinşi că numai un nebun ar putea crede că un om înalt de 1,80 m este cu necesitate mai important decât un om de 1,50 m, sau că un cal este cu necesitate mai important decât un om, sau picioarele unui om mai importante decât creierul lui. Cu alte cuvinte, acest presupus raport dintre mărime şi importanţă devine plauzibil numai când una dintre dimensiunile presupuse este foarte mare. Şi asta trădează adevăratul fundament al acestui tip de gândire. Atunci când o relaţie e percepută de către raţiune, ea este percepută ca având valabilitate universală. Dacă raţiunea ne-a spus că mărimea e proporţională cu importanţa, atunci micile diferenţe de mărime ar fi însoţite de mici diferenţe de importanţă, întocmai cum marile diferenţe de mărime ar fi însoţite de mari diferenţe de importanţă. Omul tău de 1,80 m ar trebui să fie niţel mai valoros decât omul de 1,50 m, iar piciorul tău niţel mai important decât creierul — ceea ce oricine ştie că e un nonsens. Concluzia e inevitabilă: importanţa pe care o atribuim marilor diferenţe de mărime ţine nu de raţiune, ci de emoţie — de acea emoţie specifică pe care superioritătile în ordinea mărimii încep să o producă în noi nu-

mai după atingerea unui anumit nivel de mărime absolută.

Suntem poeţi inveteraţi. Atunci când o cantitate este foarte mare, încetăm să o privim ca pe o simplă cantitate. Capacităţile noastre imaginative se trezesc. În locul simplei cantităţi, avem acum o calitate — Sublimul. Dar în acest scop, mărimea pur aritmetică a Galaxiei nu ar fi deloc mai impresionantă decât cifrele dintr-un registru contabil. Pentru o minte care nu ne-ar împărtăşi emoţiile şi ar fi lipsită de energiile noastre imaginative, argumentul împotriva creştinismului dedus din mărimea universului ar fi pur şi simplu ininteligibil. Prin urmare, chiar din noi înşine îşi derivă universul material puterea de a ne intimida. Oamenii sensibili privesc cutremuraţi cerul nocturn, nu cei brutali şi proşti. Când tăcerea spaţiilor eterne îl înspăimânta pe Pascal, tocmai propria măreţie a lui Pascal le îngăduia s-o facă; frica de imensitatea nebuloaselor este, aproape literal, frica de propria noastră umbră. Căci anii trecători şi erele geologice sunt pură aritmetică până când asupra lor nu se lasă umbra omului, a poetului, a creatorului de mituri. Ca creştin nu spun că greşim dacă tremurăm în faţa acelei umbre, deoarece cred că ea e umbra unei imagini a lui Dumnezeu. Dar dacă imensitatea Naturii ar ameninţa vreodată să ne covârşească sufletele, ar trebui să ne amintim că numai Natura spiritualizată de imaginaţia omenească o poate face.

Aceasta ne sugerează un răspuns la întrebarea ridicată cu câteva pagini mai sus

— de ce oare dimensiunile universului, cunoscute de veacuri, au devenit abia în epoca modernă un argument împotriva creştinismului. E oare din cauză că în vremurile moderne imaginaţia a devenit mai sensibilă la mărime? Din acest punct de vedere, argumentul dimensiunilor mai că ar putea fi privit ca un produs auxiliar al mişcării romantice din poezie. Pe lângă absoluta augmentare a vitalităţii imaginative în acest subiect, a existat şi un declin destul de serios în altele. Orice cititor de poezie veche poate vedea că strălucirea era mai semnificativă decât mărimea pentru omul antic şi medieval, şi mai mult încă decât pentru noi. Gânditorii medievali credeau că stelele trebuie să fie cumva superioare Pământului din cauză că ele erau strălucitoare, iar el nu. Modernii cred că Galaxia trebuie să fie mai importantă decât Pământul din cauză că e mai mare. Ambele stări de spirit pot genera poezie de bună calitate. Ambele pot furniza imagini mentale care stârnesc emoţii foarte respectabile — emoţii de spaimă, umilinţă sau veselie. Argumentul mărimii prezentat de un ateu este în fapt un exemplu chiar de gândire figurativă în care, după cum vom vedea într-un capitol ulterior, creştinul *nu* se angajează. Este modalitatea specifică în care gândirea figurativă îşi face apariţia în secolul al XX-lea, întrucât ceea ce numim afectuos erori „primitive“ nu dispar. Nu fac decât să-şi schimbe forma.

VIII

Minunea și legile Naturii

E ceva tare ciudat,
Mai ciudat nimic nu e:
Tot ce juna T. mănâncă
Se preschimbă-n juna T.

WALTER DE LA MARE

Odată ce am înlăturat din calea noastră obiecțiile întemeiate pe ideea populară și confuză potrivit căreia „progresul științei" a imunizat oarecum lumea împotriva minunii, trebuie să examinăm acum subiectul la un nivel ceva mai adânc. Întrebarea este în ce măsură putem ști dacă Natura are o asemenea constituție, încât interferențele supranaturale cu ea să fie imposibile. Se știe deja că ea este, în general, regulată: se comportă conform unor legi fixe, dintre care multe au fost descoperite, și care se interconexează reciproc. Nu se pune problema, în discuția de față, a unui simplu eșec sau a unei imprecizii din partea Naturii în respectarea acestor legi, nu se pune problema unei variații aleatorii sau spontane[1]. Singura problemă e dacă, admițând existența unei Puteri în afara Naturii,

---

[1] Dacă vreo regiune a realității este efectiv aleatorie sau anomică, atunci aceasta e o regiune care, departe de a admite miracolul cu deosebită ușurință, face ca termenul de „miracol" să fie lipsit de înțeles pe tot cuprinsul acelei regiuni.

există vreo absurditate intrinsecă în ideea intervenţiei sale pentru a produce în interiorul Naturii evenimente pe care „mersul" regulat al întregului sistem natural nu le-ar fi produs niciodată.

Există trei concepţii despre „legile" Naturii. (1) Că ele sunt simple fapte brute, cunoscute numai prin observaţie, fără nici o noimă identificabilă în legătură cu ele. Ştim *că* Natura se comportă aşa sau aşa; nu ştim de ce procedează astfel şi nu vedem nici o raţiune pentru care n-ar face exact contrariul. (2) Că ele sunt aplicaţii ale legii valorilor medii. Fundamentele Naturii sunt în general aleatorii şi anomice. Dar numărul de unităţi cu care avem de-a face este atât de enorm, încât comportarea acestor mulţimi (ca şi comportarea unor foarte mari mase de oameni) poate fi calculată cu precizie practică. Ceea ce numim „evenimente imposibile" sunt evenimente atât de covârşitor improbabile — după normele statistice —, încât nu e nevoie să ţinem seama de ele. (3) Că legile fundamentale ale fizicii sunt în realitate ceea ce numim „adevăruri necesare" ca şi adevărurile matematicii — cu alte cuvinte că, dacă înţelegem clar ceea ce spunem, vom vedea că situaţia contrară ar fi un nonsens. E astfel o „lege" că, atunci când o bilă de biliard loveşte altă bilă, cantitatea de energie cinetică pierdută de prima bilă trebuie să fie egală cu cantitatea câştigată de cea de-a doua. Cei care susţin că legile Naturii sunt adevăruri necesare ar spune că tot ce am făcut a fost să scindăm evenimentele unice în două ju-

mătăţi (aventurile bilei A şi aventurile bilei B) şi să descoperim apoi că „cele două laturi ale relatării se echilibrează". Când înţelegem aceasta, vedem că, firește, ele *sunt obligate* să se echilibreze. Legile fundamentale sunt în cele din urmă afirmaţii că fiecare eveniment este el însuşi, iar nu un eveniment diferit.

Este clar numaidecât că prima dintre aceste trei teorii nu oferă nici o asigurare împotriva miracolelor — într-adevăr nici o asigurare că, fie şi în afara miracolelor, „legile" pe care le-am observat până acum vor fi respectate mâine. Dacă nu avem nici o idee de ce anume se întâmplă un lucru, atunci, desigur, nu cunoaştem nici o raţiune pentru ca el să nu fie altfel şi, prin urmare, nu avem nici o certitudine că într-o bună zi el nu ar putea fi altfel. A doua teorie, care depinde de legea valorilor medii, este în aceeaşi poziţie. Asigurarea pe care ne-o dă are acelaşi caracter general ca şi asigurarea noastră că un ban aruncat de o mie de ori nu va cădea la fel, să zicem, de nouă sute de ori şi că, cu cât vei da de mai multe ori cu el, cu atât va fi mai probabil că numerele de capete şi pajuri se vor apropia de valori egale. Dar lucrurile vor sta aşa numai dacă banul e un ban cinstit. Dacă e vorba de un ban măsluit, s-ar putea ca aşteptările noastre să fie înşelate. Dar oamenii care cred în miracole susţin tocmai că banul *este* măsluit. Aşteptările bazate pe legea valorilor medii vor acţiona numai în cazul Naturii *nefalsificate*. Şi întrebarea dacă

au loc miracole este tocmai întrebarea dacă Natura este falsificată uneori.

A treia concepţie (că legile Naturii sunt adevăruri necesare) pare a prezenta la prima vedere un obstacol insurmontabil pentru miracol. Încălcarea lor ar fi, în cazul acesta, o autocontradicţie şi nici chiar Omnipotenţa nu poate face ceea ce se autocontrazice. Prin urmare, legile nu pot fi încălcate. Să tragem prin urmare concluzia că nici un miracol nu se poate produce vreodată?

Am mers prea repede. Este cert că bilele de biliard se vor comporta într-un mod particular, întocmai după cum e sigur că, dacă vei împărţi o liră inegal între doi beneficiari, atunci partea lui A trebuie să depăşească jumătatea, iar partea lui B să aibă în minus exact aceeaşi cantitate. Cu condiţia, firește, ca A, printr-o mişcare îndemânatică, să nu fure din mărunţişul cuvenit lui B, în chiar momentul tranzacţiei. La fel, ştii ce li se va întâmpla celor două bile de biliard, cu condiţia ca nimic să nu se interpună. Dacă una din bile întâlneşte în postav un nod peste care cealaltă nu dă, mişcarea lor nu va mai ilustra legea în felul în care te aşteptai. Ceea ce se întâmplă ca rezultat al intervenţiei nodului din postav va ilustra legea în alt mod, dar predicţia ta iniţială va fi fost falsă. Sau, altfel, dacă apuc un tac şi dau un mic ajutor uneia din bile, vei obţine un al treilea rezultat: şi acel de-al treilea rezultat va ilustra deopotrivă legile fizicii, falsificându-ţi însă în aceeaşi măsură predicţia. Voi fi „compromis experimentul". Toate interferenţele lasă ne-

alterat adevărul legii. Dar fiecare predicție a ceea ce se va întâmpla într-o împrejurare dată se face cu condiția ca „elementele celelalte să fie egale" sau „dacă nu există interferențe". Dacă alte lucruri *sunt egale* într-un caz dat și dacă se pot produce interferențe, asta e o altă problemă. Matematicianul, ca matematician, nu știe cât e de probabil ca A să fure din mărunțișul cuvenit lui B în momentul împărțirii lirei; ai face mai bine să consulți un criminolog. Fizicianul, ca fizician, nu știe cât e de probabil ca eu să apuc un tac și „să-i compromit experimentul" cu bilele de biliard: ai face mai bine să întrebi pe cineva care *mă* cunoaște. La fel, fizicianul ca atare nu știe cât de probabil e ca o putere supranaturală să interfereze cu ele: ai face mai bine să-l întrebi pe un metafizician. Fizicianul însă, tocmai pentru că e fizician, știe că dacă bilele de biliard sunt deformate de vreun element, natural sau supranatural, pe care nu l-a luat în calcul, atunci comportamentul lor se va deosebi cu necesitate de cel așteptat. Nu pentru că legea e falsă, ci pentru că e adevărată. Cu cât suntem mai siguri de lege, cu atât mai clar știm că, dacă au fost introduși noi factori, rezultatul va varia în mod corespunzător. Ceea ce nu știm, ca fizicieni, este dacă Puterea supranaturală ar putea fi unul dintre noii factori.

Dacă legile Naturii sunt adevăruri necesare, nici un miracol nu le poate anula, dar tot atât de bine nici un miracol nu are nevoie să le anuleze. Cu ele lucrurile stau la fel ca și cu legile aritmeticii. Dacă într-un sertar pun șase

bani luni și încă șase marți, legile decid ca — *celelalte lucruri fiind egale* — miercuri să găsesc acolo doisprezece bani. Dar dacă sertarul a fost jefuit, s-ar putea de fapt să mai găsesc doar doi. Ceva a fost forțat (încuietoarea de la sertar sau legile Angliei), dar legile aritmeticii nu vor fi fost încălcate. Noua situație creată de către hoț va ilustra legile aritmeticii la fel de bine ca și situația originară. Dar dacă Dumnezeu vine să opereze miracole, el vine „ca un hoț noaptea". Miracolul, din punct de vedere al omului de știință, este o formă de diluare, de deformare sau (dacă vreți) de înșelăciune. El introduce un nou factor în situație, și anume forța supranaturală, pe care omul de știință n-a avut-o în vedere. El calculează ce se va întâmpla sau ce trebuie să se fi întâmplat într-o împrejurare trecută, cu convingerea că situația, în acel punct din spațiu și timp, este sau a fost A. Dar dacă s-a suprapus forța supranaturală, atunci situația este sau a fost în realitate AB. Și nimeni nu știe mai bine decât omul de știință că AB *nu poate* da același rezultat ca A. Adevărul necesar al legilor, departe de a face imposibilă producerea miracolelor, ne asigură că, dacă supranaturalul acționează, ele trebuie neapărat să se producă. Căci dacă situația naturală singură și situația naturală *plus* altceva ar da numai același rezultat, abia atunci am fi confruntați cu un univers anomic și nesistematic. Cu cât știi mai bine că doi și cu doi fac patru, cu atât știi mai bine că doi și cu trei nu fac atâta.

Asta ne ajută poate să clarificăm ceva mai mult ce sunt într-adevăr legile Naturii. Ne-am obişnuit să vorbim ca şi cum ele ar fi cauza producerii evenimentelor, dar ele nu au fost cauzele absolut nici unui eveniment. Legile mişcării nu pun bile de biliard în mişcare: ele analizează mişcarea după ce altceva (să zicem un om cu un tac, sau o manevră frauduloasă, sau, poate, puterea supranaturală) a determinat-o. Ele nu produc evenimente, ci stabilesc tiparul căruia fiecare eveniment — cu condiţia de a fi indus să se întâmple — trebuie să i se conformeze, întocmai cum regulile aritmeticii stabilesc tiparul căruia trebuie să i se conformeze toate tranzacţiile băneşti — cu condiţia să faci rost de bani. Astfel, într-un anumit sens, legile Naturii acoperă întregul câmp al spaţiului şi timpului; în altul, ceea ce ele lasă în afara lor e tocmai întregul univers real — necurmatul torent de evenimente reale care alcătuiesc istoria adevărată. Aceea trebuie să vină de altundeva. A crede că legile o pot produce este ca şi cum ai crede că poţi crea bani reali prin simpla calculare a sumelor. Căci fiecare lege, în ultimă instanţă, spune: „Dacă ai A, atunci vei obţine B." Dar mai întâi procură-l pe A, legile nu o vor face în locul tău.

Este deci inexact să definim miracolul drept ceva ce încalcă legile naturii. Nu le încalcă. Dacă îmi ciocănesc pipa modific poziţia unui foarte mare număr de atomi: în cele din urmă, şi într-un grad infinitezimal, poziţia tuturor atomilor existenţi. Natura digeră sau asimilează acest eveniment cu perfectă

ușurință și-l armonizează într-o clipită cu toate celelalte evenimente. Este încă o fărâmă de materie primă asupra căreia se pot aplica legile, și ele se și aplică. N-am făcut decât să azvârl un eveniment în cascada generală a evenimentelor, și el se și vede în largul său acolo și se conformează tuturor celorlalte evenimente. Dacă Dumnezeu anihilează, creează sau deviază o unitate de materie, El creează în acel punct o nouă situație. Numaidecât Natura se instalează în această nouă situație, o face să se simtă ca acasă, îi adaptează toate celelalte evenimente. Și ea se conformează tuturor legilor. Dacă Dumnezeu creează un spermatozoid miraculos în trupul unei fecioare, el nu încalcă nici o lege. Legile îl preiau numaidecât. Natura este gata pregătită. Urmează sarcina, potrivit tuturor legilor normale, și, nouă luni mai târziu, se naște un copil. Vedem zi de zi că natura fizică nu e câtuși de puțin incomodată de influxul cotidian de evenimente din natura biologică sau din natura psihologică. Dacă vreodată evenimentele vor veni cu totul din afara Naturii, ea nu va fi incomodată nici de ele. Putem fi siguri că ea se va repezi în punctul unde a fost invadată, așa cum forțele defensive se reped la tăietura de la degetul nostru, iar acolo se grăbesc să-l acomodeze pe nou-venit. În clipa când acesta intră pe tărâmul ei, se și supune tuturor legilor sale. Vinul miraculos va ameți, zămislirea miraculoasă va duce la sarcină, cărțile inspirate vor suferi toate procesele de alterare textuală, pâinea miraculoasă va fi mistuită. Arta

divină a minunii nu este arta suspendării miracolului căruia i se conformează evenimentele, ci arta alimentării acelui tipar cu noi evenimente. Ea nu violează condiţia legii „Dacă A, atunci B"; ea spune „Dar de astă dată în loc de A, A2", şi Natura, grăind prin toate legile sale, replică „Atunci B2", şi-l naturalizează pe inigrant cum se pricepe mai bine. Ea este o gazdă desăvârşită.

O minune, trebuie spus cu toată insistenţa, nu este un eveniment fără cauză sau fără rezultate. Cauza ei este activitatea lui Dumnezeu: rezultatele sale decurg potrivit legii naturale. În direcţia înainte (adică în timpul ce urmează ivirii sale) ea e interconexată cu întreaga Natură întocmai ca oricare alt eveniment. Particularitatea sa este că nu e interconexată în acelaşi fel şi îndărăt, interconexată cu toată istoria anterioară a Naturii. Şi oamenii găsesc că tocmai asta este intolerabil. Motivul pentru care socotesc că e intolerabil este că ei încep prin a considera Natura ca fiind totalitatea realităţii. Şi ei sunt siguri că întreaga realitate trebuie să fie interdependentă şi consecventă. Sunt de acord cu ei. Cred însă că au luat un sistem parţial din cadrul realităţii, şi anume Natura, drept totalitate. Aşa stând lucrurile, minunea şi istoria anterioară a Naturii ar putea fi interconexate în definitiv, dar nu în modul scontat de naturalist, ci mai degrabă într-o manieră mult mai ocolită. Marele eveniment complex numit Natură şi noul eveniment particular introdus în ea prin minune sunt corelate prin originea lor comună în Dumnezeu şi, fără

îndoială, dacă am ști destul, corelate în chipul cel mai complicat în scopul și planul Său, astfel încât o Natură care ar fi avut o istorie diferită și, prin urmare, ar fi fost o Natură diferită, ar fi fost invadată de miracole diferite sau de nici unul. În felul acesta, minunile și cursul anterior al Naturii sunt la fel de bine interconexate ca oricare alte două realități, numai că, pentru a găsi interconexarea, trebuie să te întorci tocmai la Creatorul lor comun. Oricum, nu o vei găsi *înlăuntrul* Naturii. Același lucru se întâmplă cu orice sistem parțial. Comportamentul unor pești care sunt studiați într-un bazin constituie un sistem relativ închis. Or, să presupunem că bazinul e zguduit de o bombă căzută în vecinătatea laboratorului. Comportamentul peștilor nu va mai fi acum pe de-a-ntregul explicabil prin ceea ce se petrecea în rezervor înainte de căderea bombei: va exista o întrerupere în interconexiunea retroactivă. Asta nu înseamnă că bomba și istoria prealabilă a evenimentelor din interiorul bazinului sunt totalmente și fmalmente necorelate. Nu înseamnă că pentru a găsi relația dintre ele trebuie să te întorci la realitatea mult mai cuprinzătoare care include atât bazinul, cât și bomba — realitatea Angliei din vremea războiului, când bombele cad, dar unele laboratoare încă mai funcționează. Nu o vei găsi niciodată în cadrul istoriei bazinului. La fel, miracolul nu este *în mod natural* interconexat în direcția retroactivă. Pentru a vedea cum este el interconexat cu istoria anterioară a Naturii, trebuie să resituezi atât

Natura cât şi miracolul într-un context mai amplu. Totul *este* conexat cu toate celelalte: dar nu toate lucrurile sunt conexate prin drumurile scurte şi directe la care ne aşteptam.

Cerinţa îndreptăţită ca întreaga realitate să fie consecventă şi sistematică nu exclude prin urmare miracolele, dar ea are o foarte valoroasă contribuţie în constituirea concepţiei noastre despre ele. Ea ne reaminteşte că miracolele, dacă se produc, trebuie, ca toate evenimentele, să fie revelaţii ale armoniei totale a toate câte sunt. Nimic arbitrar, nimic pur şi simplu „lipit" şi nereconciliat cu textura realităţii totale nu poate fi admis. Prin definiţie, miracolele trebuie, desigur, să întrerupă mersul obişnuit al Naturii, dar, dacă sunt reale, ele trebuie, în însuşi actul acesta, să afirme cu atât mai mult unitatea şi autoconsecvenţa realităţii totale la un nivel mai profund. Ele nu vor fi ca nişte calupuri aprozodice de proză care sfărâmă unitatea unui poem; vor fi asemenea acelei îndrăzneli metrice culminante care, chiar dacă nu-şi găseşte echivalentul nicăieri în poem, totuşi, ivindu-se exact unde se iveşte şi săvârşind exact ceea ce săvârşeşte, este (pentru cei ce înţeleg) suprema revelaţie a unităţii concepţiei poetului. Dacă ceea ce numim Natură e modificat de către puterea supranaturală, atunci putem fi siguri că aptitudinea de a fi astfel modificat ţine de esenţa Naturii — dovadă că evenimentele totale, dacă am putea sesiza acest lucru, implică, prin însuşi caracterul ei, posibilitatea unor modificări similare. Dacă produce miracole, Natura, atunci

când este impregnată de forţa masculină din exteriorul ei, o face fără îndoială la fel de „natural“ cum îi face o femeie copii unui bărbat. Prin faptul că le numim miracole nu vrem să spunem că ele reprezintă contradicţii sau nelegiuiri; vrem să spunem că, lăsată cu propriile-i resurse, ea nu le-ar putea produce niciodată.

IX

Un capitol nu neapărat necesar

> Acolo am văzut noi şi urlaşi, pe fiii lui Enac, din neamul urlaşilor; şi nouă ni se părea că suntem faţă de ei ca nişte lăcuste şi tot aşa le păream şi noi lor.
>
> *Numerii*, 13, 34

Ultimele două capitole s-au ocupat de obiecţiile faţă de minune, făcute, aşa zicând, de pe poziţia Naturii, pe motiv că ea este un tip de sistem care nu admite miracolele. Următorul pas, dacă am urma o ordine strictă, ar fi să examinăm obiecţiile făcute de pe poziţia opusă — în fapt, să cercetăm dacă s-ar putea presupune în mod întemeiat că ceea ce este dincolo de Natură e un gen de fiinţă care ar putea sau ar voi să facă minuni. Constat însă că sunt foarte dispus să mă abat din drum şi să răspund unei obiecţii de alt tip. E vorba de una pur emoţională; cititorii mai severi pot sări peste acest capitol. Ştiu însă că e o obiecţie care m-a apăsat foarte puternic într-o anumită perioadă a vieţii, şi, dacă şi alţii au trecut prin aceeaşi experienţă, lectura lui i-ar putea interesa.

Unul din lucrurile care m-au îndepărtat de supranaturalism a fost o profundă repulsie faţă de ideea de Natură impusă, după cum credeam, de către acesta. Doream pătimaş ca Natura să existe „de sine stătător".

Gândul că ea fusese creată și ar fi putut fi modificată de către Dumnezeu părea să-i răpească toată spontaneitatea pe care o găseam atât de înviorătoare. Ca să pot respira liber, voiam să simt că măcar în Natură poți să ajungi la ceva care nu face decât *să fie* pur și simplu: gândul că ea fusese fabricată sau „instalată" — instalată cu un scop anume — era de-a dreptul sufocant. Am scris în zilele acelea, îmi amintesc, un poem despre un răsărit de soare, unde, după ce zugrăveam scena, adăugam că unora le-ar plăcea să creadă că îndărătul a toate e un Spirit și că acest spirit intră în comunicare cu ei. Dar, spuneam, tocmai asta nu doresc eu. Poemul nu era prea grozav și am uitat cea mai mare parte, dar mi-aduc aminte că se încheia spunând cât de mult mi-ar plăcea mai degrabă

Ca, necurmat, cer și pământ
Să joace-n voia lor,
Și, martor tainic, eu mă-ncânt
Cu lumea-ntâmplător.

„Întâmplător!" — n-ai putea suporta gândul că răsăritul de soare a fost, într-un fel sau altul, „aranjat" sau a avut ceva de-a face cu tine însuți. Constatarea că nu era o pură întâmplare, că totul fusese pus oarecum la cale, ar fi fost la fel de dureroasă ca și constatarea că șoarecele de câmp pe care l-am văzut lângă un tufiș singuratic era în realitatea un șoarece mecanic pus acolo ca să mă amuze sau (și mai rău) să mă facă atent la o anumită învățătură morală. Poetul grec întreabă: „Dacă apa ți se oprește-n gâtlej, ce

reprima instinctul nobil de a venera Autoexistentul, ne pomenim complet dezorientaţi, stăpâniţi de stări de spirit fluctuante, şi Natura înseamnă pentru noi orice ne place în funcţie de ceea ce aleg şi amestecă stările noastre de spirit. Totul devine însă diferit atunci când recunoaştem că Natura este o *creatură*, un lucru creat, cu propriul său ton sau mireasmă specifice. Nu mai e nevoie să selectezi şi să amesteci. Nu în ea, ci în Ceva mult dincolo de ea se întâlnesc toate liniile şi îşi află explicaţia toate contrastele. Împrejurarea că făptura numită Natură poate fi deopotrivă îndurătoare şi crudă nu e mai derutantă decât aceea că primul om pe care-l întâlneşti în tren poate fi un băcan necinstit şi un soţ de toată isprava. Căci ea nu este Absolutul: e una din creaturi, cu calităţile şi defectele ei şi cu propria-i mireasmă inconfundabilă ce le pătrunde pe toate.

A spune că a creat-o Dumnezeu nu înseamnă a spune că este ireală, ci tocmai că este reală. L-ai putea considera oare pe Dumnezeu mai puţin creator decât Shakespeare sau Dickens? Ceea ce creează El este creat complet, este mult mai concret decât Falstaff sau Sam Weller. Teologii ne spun, desigur, că El a creat Natura în mod liber. Vor să spună că nici o necesitate exterioară nu l-a silit s-o facă. Dar nu trebuie să interpretăm libertatea negativ, ca şi cum Natura ar fi o construcţie din piese arbitrar asamblate. Libertatea creatoare a lui Dumnezeu trebuie concepută ca libertatea unui poet: libertatea de a crea un lucru consistent şi pozitiv,

reprima instinctul nobil de a venera Autoexistentul, ne pomenim complet dezorientaţi, stăpâniţi de stări de spirit fluctuante, şi Natura înseamnă pentru noi orice ne place în funcţie de ceea ce aleg şi amestecă stările noastre de spirit. Totul devine însă diferit atunci când recunoaştem că Natura este o *creatură*, un lucru creat, cu propriul său ton sau mireasmă specifice. Nu mai e nevoie să selectezi şi să amesteci. Nu în ea, ci în Ceva mult dincolo de ea se întâlnesc toate liniile şi îşi află explicaţia toate contrastele. Împrejurarea că făptura numită Natură poate fi deopotrivă îndurătoare şi crudă nu e mai derutantă decât aceea că primul om pe care-l întâlneşti în tren poate fi un băcan necinstit şi un soţ de toată isprava. Căci ea nu este Absolutul: e una din creaturi, cu calităţile şi defectele ei şi cu propria-i mireasmă inconfundabilă ce le pătrunde pe toate.

A spune că a creat-o Dumnezeu nu înseamnă a spune că este ireală, ci tocmai că este reală. L-ai putea considera oare pe Dumnezeu mai puţin creator decât Shakespeare sau Dickens? Ceea ce creează El este creat complet, este mult mai concret decât Falstaff sau Sam Weller. Teologii ne spun, desigur, că El a creat Natura în mod liber. Vor să spună că nici o necesitate exterioară nu l-a silit s-o facă. Dar nu trebuie să interpretăm libertatea negativ, ca şi cum Natura ar fi o construcţie din piese arbitrar asamblate. Libertatea creatoare a lui Dumnezeu trebuie concepută ca libertatea unui poet: libertatea de a crea un lucru consistent şi pozitiv,

cu propria-i savoare inimitabilă. Shakespeare nu trebuie să-l creeze pe Falstaff, dar, dacă o face, Falstaff este *obligatoriu* gras. Dumnezeu nu trebuie să creeze această Natură. El ar fi putut să creeze altele, poate a şi creat altele. Admiţând însă *această* Natură, atunci fără îndoială că şi cea mai neînsemnată părticică a ei există doar pentru că exprimă caracterul pe care El a găsit cu cale să i-l confere. Ar fi o greşeală grosolană să presupunem că dimensiunile spaţiului şi timpului, moartea şi renaşterea vegetaţiei, unitatea în varietate a organismelor, unirea sexelor în opoziţie şi culoarea fiecărui măr în parte din Herefordshire în toamna asta ar reprezenta doar o colecţie de instrumente utile sudate la un loc. Ele constituie însuşi idiomul, aproape expresia facială, mirosul sau gustul unui lucru individual. *Calitatea* Naturii este prezentă în toate aşa cum latinitatea latinei e prezentă în fiecare inflexiune sau cum „correggiozitatea" lui Correggio apare în fiecare trăsătură de penel.

După normele omeneşti (şi probabil după cele divine), Natura e parţial bună şi parţial rea. Noi, creştinii, credem că ea a fost coruptă. Dar atât aspectele ei corupte, cât şi cele desăvârşite sunt străbătute de acelaşi ton sau savoare. Totul stă în caracter. Falstaff nu păcătuieşte în acelaşi fel ca Othello. Căderea lui Othello se află în strânsă legătură cu virtuţile lui. Dacă ar fi căzut în păcat Perdita, răutatea ei nu s-ar fi manifestat ca aceea a lui Lady Macbeth: dacă Lady Macbeth ar fi rămas bună, bunătatea ei ar fi fost total

diferită de cea a Perditei. Relele pe care le constatăm în Natură sunt, ca să spunem aşa, relele caracteristice *acestei* Naturi. Însuşi caracterul ei a decretat că, dacă ar fi să fie coruptă, corupţia ei ar îmbrăca o anumită formă şi nu alta. Ororile parazitismului şi splendorile maternităţii sunt binele şi răul elaborate pornind de la aceeaşi temă sau idee de bază.

Am vorbit chiar acum despre latinitatea latinei. Ea este mai evidentă pentru noi decât a putut fi pentru romani. Anglicitatea englezei este audibilă numai pentru cei care ştiu şi altă limbă tot atât de bine. În acelaşi fel şi din acelaşi motiv, numai supranaturaliştii văd cu adevărat Natura. Trebuie să te îndepărtezi puţin de ea, pentru ca după aceea să te întorci şi să priveşti înapoi. Abia atunci va deveni în sfârşit vizibil adevăratul peisaj. Trebuie să fi gustat, oricât de fugitiv, apa curată de dincolo de lume înainte de a putea să fii distinct conştient de savoarea iute şi sărată a curentului Naturii. A o trata ca pe Dumnezeu sau ca Tot înseamnă a-i pierde întreaga esenţă şi desfătare. Vino, priveşte înapoi, şi atunci vei vedea ... uimitoarea cascadă de urşi, prunci şi banane, nemăsuratul potop de atomi, orhidee, portocale, tumori, canari, purici, gaze, uragane şi broaşte râioase. Cum de-ai putut crede că aceasta e realitatea ultimă? Cum de-ai putut crede vreodată că aceasta e doar o scenă aranjată pentru drama morală a bărbaţilor şi femeilor? Natura este ea însăşi. Nu-i arăta nici adoraţie, nici dispreţ. Întâmpin-o şi cunoaşte-o.

Dacă noi suntem nemuritori şi dacă ea este sortită (după cum ne spun oamenii de ştiinţă) să se scufunde şi să moară, o să ne fie dor de făptura asta când sfiicioasă, când ostentativă, de zmeoaica, de băietana, de zâna asta incorigibilă, de vrăjitoarea asta posacă. Teologii însă ne spun că ea, ca şi noi, are să fie răscumpărată. „Deşertăciunea" căreia îi este supusă reprezintă boala, nu esenţa ei. Ea va fi vindecată, dar vindecată cu respectarea caracterului ei, nu (Doamne fereşte) dresată, nu sterilizată. Vom fi şi atunci în măsură să recunoaştem că vechea noastră duşmancă, prietenă, tovarăşă de joacă şi mamă vitregă astfel desăvârşită nu e mai puţin, ci mai mult ea însăşi. Şi va fi o întâlnire plină de bucurie.

X

„Ceva roşu şi scârbos"

Încercarea de a respinge teismul prin etalarea continuităţii dintre credinţa în Dumnezeu şi eroarea primitivă o putem numi metoda intimidării antropologice.

EDWYN BEVAN,
Symbolism and Belief, cap. II

Am arătat că în studierea Naturii nu ar putea fi găsită nici o garanţie împotriva miracolului. Natura nu este totalitatea realităţii, ci doar o parte, şi, după câte ştim, s-ar putea să fie doar o mică parte. Dacă ceea ce se află în exteriorul ei ar vrea să o invadeze, ea nu are, atâta cât ne putem da seama, nici o posibilitate de apărare. Mulţi însă dintre cei care nu cred în miracole sunt dispuşi să admită că aşa stau lucrurile. Obiecţia lor vine dinspre cealaltă tabără. Ei cred că supranaturalul nu întreprinde nici o invazie, îi acuză pe cei ce susţin că a şi făcut-o, spunând că au o idee infantilă şi ieftină despre supranatural. Ei resping prin urmare toate formele de supranaturalism care afirmă atare interferenţe şi invazii, şi cu deosebire forma numită creştinism, deoarece în ea minunile — sau cel puţin unele minuni — sunt mai strâns imbricate în structura întregii credinţe decât în oricare alta. Toate principiile esenţiale ale hinduismului ar rămâne, cred, intacte

dacă înlături miraculosul, observaţia fiind aproape adevărată şi în cazul mahomedanismului. Cu creştinismul însă nu poţi face asta. El este tocmai povestea unei mari minuni. Un creştinism naturalist abandonează tot ce este specific creştin.

Dificultăţile necredinciosului nu încep cu întrebări despre un miracol sau altul, ci mult mai din urmă. Când cineva care a avut parte doar de educaţia modernă obişnuită examinează orice expunere autoritară a învăţăturii creştine, se trezeşte faţă-n faţă cu ceea ce i se pare o imagine total „sălbatică" sau „primitivă" a universului. Constată că Dumnezeu e socotit capabil să fi avut un „Fiu", ca şi cum Dumnezeu ar fi o divinitate mitologică precum Iupiter sau Odin. Constată că acest „Fiu" e socotit capabil „să coboare din Cer", ca şi cum Dumnezeu ar avea un palat în cer de unde şi-a trimis jos „Fiul" ca pe un paraşutist. Constată că acest „Fiu" după aceea „a coborât în iad" — într-o anume ţară a morţilor situată sub faţa unui pământ (presupus) plat — şi de acolo „s-a înălţat" din nou, ca într-un balon, la palatul ceresc al Tatălui, unde a luat în cele din urmă loc pe un scaun împodobit plasat la dreapta Tatălui Său. Totul pare a presupune o concepţie despre realitate care, odată cu sporirea cunoştinţelor noastre, a fost constant respinsă de-a lungul ultimelor două milenii şi la care nici un om de bună-credinţă şi în deplinătatea facultăţilor sale nu ar mai putea să revină azi.

Tocmai această impresie explică dispreţul şi chiar dezgustul resimţite de mulţi în

contact cu scrierile creştinilor moderni. O dată convins că creştinismul *în general* implică un „Cer" local, un pământ plat şi un Dumnezeu care poate avea copii, un asemenea om ascultă nerăbdător soluţiile propuse de noi pentru dificultăţile particulare şi argumentele noastre împotriva obiecţiilor particulare. Cu cât suntem mai ingenioşi în atare soluţii şi argumente defensive, cu atât îi părem mai perverşi. „Firește", spune el, „odată ce există doctrinele, oamenii inteligenţi pot născoci argumente întru apărarea lor, întocmai cum un istoric, după ce face o gafă, poate continua să inventeze teorii din ce în ce mai elaborate pentru a face să pară că nu a existat nici o gafă. Problema reală însă este că nici una dintre aceste teorii elaborate nu ar fi fost imaginată dacă în primă instanţă istoricul şi-ar fi citit corect documentele. În acelaşi fel, nu e oare clar că teoria creştină n-ar fi apărut niciodată dacă toţi autorii Noului Testament ar fi avut cea mai slabă idee despre ce anume este universul în realitate?" Oricum, aşa obişnuiam să gândesc şi eu. Însuşi omul care m-a învăţat să gândesc — un ateu dur şi muşcător (ex-presbiterian) care era nebun după *Creanga de aur* şi-şi burdușea casa cu produsele Asociaţiei Presei Raţionaliste — gândea în acelaşi fel, fiind totodată un om cu cugetul limpede ca lumina zilei şi faţă de care îmi mărturisesc o imensă datorie de recunoştinţă. Atitudinea lui faţă de creştinism a însemnat pentru mine punctul de pornire către gândirea matură; aş putea spune că aceasta îmi intrase în sânge. Şi totuşi, de atunci, am ajuns să

privesc acea atitudine ca pe o totală neînțelegere.

Rememorându-mi, așa cum fac, dinăuntru atitudinea scepticului impacient, îmi dau foarte bine seama cât de bine înarmat este împotriva a tot ce aș putea spune în restul capitolului. „Știu exact ce-o să facă omul ăsta", șoptește el. „O să-nceapă să explice toate afirmațiile astea mitologice. E practica invariabilă a creștinilor. În orice problemă în care știința nu s-a pronunțat și în care nu pot fi verificați, ei îți vor spune cine știe ce basm fără noimă. Și apoi, în clipa când știința face un nou pas înainte și arată (așa cum o face în mod invariabil) că afirmația lor e neadevărată, ei o întorc brusc și declară că n-au vrut să spună asta, că au folosit o metaforă poetică ori au construit o alegorie și că tot ce au intenționat de fapt a fost cine știe ce nevinovată platitudine morală. Ne e silă de asemenea scamatorii teologice." Or, eu unul înțeleg foarte bine sentimentul acesta de silă și admit de bunăvoie că creștinismul „modernist" a făcut constant exact jocul de care-l acuză scepticul impacient. Cred însă de asemenea că e un gen de explicație care nu închide discuția. Într-un sens, am să fac chiar lucrul la care scepticul se așteaptă: adică am să disting ceea ce consider ca „miez" sau „semnificație reală" a doctrinelor de ceea ce consider neesențial în exprimarea lor și care ar putea fi chiar schimbat fără nici o pagubă. Dar atunci, ceea ce va dispărea din „semnificația reală" sub tratamentul meu *nu* va fi miraculosul. Miezul însuși, miezul curățat cât

se poate de bine de tot ce nu este esenţial, tocmai el rămâne pentru mine pe de-a-ntregul miraculos, supranatural — mai mult, dacă vreţi, „primitiv“ şi chiar „magic“.

Ca să explic cele spuse, trebuie să ating un subiect fără nici o legătură cu scopul nostru prezent, dar pe care oricine doreşte să gândească limpede ar trebui să-l domine cât mai curând cu putinţă. Şi ar trebui să înceapă prin a citi cartea *Poetic Diction* a dlui Owen Barfield şi *Symbolism and Belief* a dlui Edwyn Bevan. Dar pentru discuţia prezentă putem să lăsăm problemele mai adânci deoparte şi să adoptăm o manieră „populară“ şi lipsită de ambiţii.

Când mă gândesc la Londra, văd de obicei o imagine mentală a gării Euston. Dar când mă gândesc (aşa cum se şi întâmplă) că Londra are mai multe milioane de locuitori, nu vreau să spun că în imaginea mea despre gara Euston sunt conţinute mai multe milioane de imagini ale unor oameni. Nu vreau să spun nici că în gara Euston reală trăiesc mai multe milioane de oameni reali. În fapt, deşi am acea imagine în timp ce mă gândesc la Londra, ceea ce gândesc sau spun nu se referă *la* acea imagine şi, dacă ar face-o, ar fi un nonsens vădit. Ea are sens din cauză că se referă nu la propriile mele imagini mentale, ci la Londra reală, exterioară imaginaţiei mele, şi despre care nimeni nu poate avea o imagine mentală cât de cât adecvată. Sau, altfel spus, când afirmăm că Soarele se află la o depărtare de vreo 150 000 000 km de Pământ, înţelegem perfect ce anume

vrem să spunem prin acest număr; îl putem împărţi şi înmulţi cu alte numere şi putem calcula cât timp ar lua parcurgerea acelei distanţe cu orice viteză dată. Această *gândire* clară e însoţită însă de *imaginare*, care e ridicol de falsă în raport cu ceea ce ştim că trebuie să fie realitatea.

Aşadar, a gândi este un lucru, iar a imagina — altul. Ceea ce gândim sau spunem poate fi, şi de obicei şi este, total diferit de ceea ce ne imaginăm sau reprezentăm, iar ceea ce gândim poate fi adevărat şi atunci când imaginile mentale însoţitoare sunt integral false. Este, într-adevăr, îndoielnic că cineva, dacă nu este un tip prin excelenţă vizual şi totodată un artist profesionist, ar putea avea imagini mentale foarte asemănătoare cu lucrurile la care se gândeşte.

În aceste exemple, imaginea mentală nu e doar neasemănătoare cu realitatea, ci se şi ştie că este neasemănătoare cu ea, cel puţin după un moment de reflecţie. Ştiu că Londra nu este doar gara Euston. Să trecem acum la altă categorie uşor diferită. Am auzit-o cândva pe o doamnă spunându-i fetiţei sale că o să moară dacă înghite prea multe tablete de aspirină. „Da' de ce?" a întrebat copilul, „aspirina nu e otrăvitoare." „De unde ştii tu că nu e otrăvitoare?" a întrebat-o mama. „Fiindcă", a răspuns copilul, „atunci când sfărâmi o tabletă de aspirină nu găseşti în ea ceva roşu şi scârbos." Evident, când copilul acesta se gândea la otravă, avea o imagine mentală a „ceva roşu şi scârbos", întocmai cum eu am o imagine a gării Euston atunci când

mă gândesc la Londra. Deosebirea este că în timp ce eu știu că imaginea mea e foarte neasemănătoare cu Londra reală, copilul credea că otrava este *realmente* roșie. Atât de mult se înșela. Dar asta nu înseamnă că tot ce gândea sau spunea despre otravă era neapărat absurd. Fetița știa foarte bine că otrava e ceva care te omoară sau te îmbolnăvește dacă o înghiți, și mai știa într-o anumită măsură care dintre substanțele din casa lor erau otrăvitoare. Dacă un musafir al lor ar fi fost avertizat de copil: „Nu bea asta. Mama spune că e otravă", el ar fi fost nechibzuit dacă i-ar fi neglijat avertismentul pe motiv că „Fetița asta are o concepție primitivă despre otravă, imaginându-și-o ca pe ceva roșu și scârbos, dar pe care cunoștințele mele științifice mature au respins-o de mult".

La afirmația noastră anterioară (că poate exista o gândire corectă și în cazul când imaginile însoțitoare sunt false) o putem adăuga pe următoarea: gândirea poate fi corectă în anumite privințe și când este însoțită nu numai de imagini false, ci și de imagini false luate drept adevărate.

Există și o a treia situație de care trebuie să ne ocupăm. În cele două exemple anterioare ne-am concentrat asupra gândirii și imaginației, dar nu asupra limbajului. A trebuit să-mi reprezint gara Euston, dar nu a fost nevoie să o *menționez*; copilul a gândit că otrava este ceva roșu și scârbos, dar putea vorbi despre otravă și fără să spună asta. Dar foarte des, când vorbim despre ceva neperceptibil prin cele cinci simțuri, folosim cu-

vinte care, în unul dintre înţelesurile lor, se referă la lucruri sau acţiuni perceptibile prin simţuri. Când cineva spune că sesizează o idee, el foloseşte un verb (a sesiza, fr. *saisir*, engl. *to grasp*) care, literal, înseamnă a lua ceva în mâini, fără a crede cumva că mintea lui are mâini sau că ideea respectivă poate fi apucată ca o armă de foc. Ca să evite cuvântul *a sesiza*, el ar putea schimba forma de exprimare şi să spună, „Văd unde baţi", fără a înţelege însă prin asta că în câmpul său vizual a apărut un obiect contondent. Ar putea să aibă o a treia variantă şi să spună: „Te urmăresc", fără a înţelege prin asta că merge pe stradă în urma ta. Toată lumea e obişnuită cu acest fenomen lingvistic pe care gramaticienii îl numesc metaforă. Ar fi însă o greşeală gravă să credem că metafora este un lucru opţional pe care poeţii şi oratorii îl pot introduce în opera lor ca pe un ornament, în timp ce simplii vorbitori se pot descurca şi fără ea. Adevărul este că, dacă vrem să vorbim despre lucruri nepercepute cu ajutorul simţurilor, suntem obligaţi să utilizăm limba metaforic. Cărţile de psihologie, economie sau politică sunt la fel de continuu metaforice ca şi cărţile de poezie sau cele religioase. Nu există alt mod de a vorbi, fapt de care orice filolog e conştient. Doritorii se pot informa în această privinţă citind cărţile deja menţionate şi altele către care îi vor îndruma acestea. E un studiu de o viaţă şi aici trebuie să mă mulţumesc cu această simplă afirmaţie: orice discurs despre suprasensibil

este, şi trebuie să fie, metaforic în cel mai înalt grad.

În faţa noastră avem acum trei principii călăuzitoare. (1) Că gândirea e distinctă de imaginaţia care o însoţeşte. (2) Că gândirea poate fi în mare corectă chiar dacă imaginile false ce o însoţesc sunt luate de către gânditor drept cele adevărate. (3) Că oricine vorbeşte despre lucruri care nu pot fi văzute, pipăite, auzite etc. trebuie să vorbească, în mod inevitabil, *ca şi cum ele ar putea fi* văzute, pipăite sau auzite (trebuie, de exemplu, să vorbească de „complexe" şi „reprimări" *ca şi cum* dorinţele ar putea fi efectiv legate în mănunchiuri sau împinse înapoi; de „creştere" şi „dezvoltare" *ca şi cum* instituţiile ar putea să crească efectiv ca pomii sau să se deschidă ca florile; de „eliberarea" energiei *ca şi cum* aceasta ar fi un animal căruia i s-ar da drumul dintr-o cuşcă).

Să aplicăm acum acestea la articolele „sălbatice" sau „primitive" ale crezului creştin. Şi să admitem totodată că mulţi creştini (deşi nicidecum toţi), când fac respectivele asertiuni, au în minte chiar acele imagini mentale brute care îl oripilează atât de mult pe sceptic. Când ei spun că Cristos „a coborât din Cer", au o vagă imagine despre ceva ce descinde sau coboară din cer. Când spun că Cristos este „Fiul" „Tatălui", ei îşi pot reprezenta două forme umane, una arătând ceva mai în vârstă decât cealaltă. Ştim însă acum că simpla prezenţă a acestor imagini mentale nu ne spune automat nimic despre gândurile pe care le însoţesc. Dacă imaginile

absurde ar presupune o gândire absurdă, atunci noi toţi ar trebui să gândim absurd tot timpul. Şi înşişi creştinii arată limpede că imaginile nu trebuie identificate cu lucrul în care cred. Ei îl pot reprezenta pe Tatăl ca pe o formă omenească, dar ei susţin în acelaşi timp că El nu are trup. Şi-L pot reprezenta mai bătrân decât Fiul, dar tot ei susţin că nici unul nu a existat înaintea celuilalt, ambii existând din veci. Vorbesc, firește, de creştinii adulţi. Creştinismul nu trebuie judecat după fanteziile copiilor, după cum nici medicamentul cu pricina după ideile fetiţei care credea în ceva roşu şi scârbos.

Ajuns aici, trebuie să mă abat din drum şi să mă ocup de o iluzie oarecum naivă. Când subliniem că ceea ce vor să spună creştinii nu trebuie identificat cu imaginile lor mentale, unii declară: „În cazul acesta, nu ar fi mai bine să ne eliberăm total de imaginile mentale şi de limbajul care le sugerează?“ Aşa ceva e însă cu neputinţă. Oamenii care fac această recomandare nu au observat că atunci când încearcă să elimine imaginile de factură omenească sau, cum sunt ele numite, „antropomorfice“, nu fac altceva decât să le substituie imagini de alt tip. „Nu cred într-un Dumnezeu personal“, spune unul, „dar cred într-o mare forţă spirituală.“ Dar ceea ce nu observă este faptul că însuşi cuvântul „forţă“ lasă să pătrundă tot soiul de imagini referitoare la vânturi şi maree, la electricitate şi gravitaţie. „Nu cred într-un Dumnezeu personal“, spune altul, „dar cred că noi toţi suntem părţi ale unei mari Fiinţe care se

mişcă şi acţionează prin noi toţi" — fără a observa că n-a făcut decât să schimbe imaginea unui om cu înfăţişare paternă şi imperială cu imaginea unui gaz sau fluid larg răspândit. O fată despre care ştiam că a fost educată de părinţi cu „gândire superioară", astfel încât să-l privească pe Dumnezeu ca pe o „substanţă" perfectă a realizat mai târziu în viaţă că asta o făcuse să şi-L imagineze ca pe ceva asemănător cu o imensă budincă de tapioca. (Mai rău încă, ei nu-i plăcea tapioca.) Ne putem simţi absolut la adăpost de acest grad de absurditate, dar greşim. Dacă un om îşi supraveghează propria minte, va descoperi, cred, că pretinsele concepţii deosebit de avansate sau filozofice despre Dumnezeu sunt, în gândirea lui, însoţite permanent de imagini vagi care, verificate, s-ar dovedi a fi chiar mai absurde decât imaginile antropomorfice încurajate de teologia creştină. Căci omul, în definitiv, e cel mai elevat dintre lucrurile pe care le întâlnim în experienţa sensibilă. Cel puţin, el a cucerit globul, a onorat (chiar dacă nu a şi urmat-o) virtutea, a realizat cunoaşterea, a creat poezie, muzică şi artă. Dacă Dumnezeu există într-adevăr, nu e neîntemeiat să presupunem că noi suntem cei mai puţin neasemănători cu El din toate câte le cunoaştem. Suntem, fără doar şi poate, indicibil diferiţi de El; la scara aceasta toate imaginile antropomorfice sunt false. Dar cu atât mai mult sunt astfel acele imagini cu ceţuri amorfe şi forţe iraţionale care, nemărturisite, ne bântuie mintea când socotim că ne ridicăm la concepţia

de Fiinţă impersonală şi absolută. Căci imaginile, de un fel sau altul, vin oricum; nu putem sări peste propria noastră umbră.

În măsura, aşadar, în care e vorba de creştinul adult din epoca modernă, absurditatea imaginilor nu implică absurdităţi de ordin doctrinar, dar ne putem întreba dacă nu cumva şi creştinul timpuriu se găsea în aceeaşi poziţie. Poate că el lua imaginile drept adevărate şi credea realmente în palatul ceresc sau în jilţul ornamentat. Dar după cum am văzut din exemplul cu „ceva roşu şi scârbos", nici chiar asta nu ar invalida neapărat tot ce gândea el despre aceste subiecte. Fetiţa din exemplul nostru putea şti multe adevăruri despre otravă şi chiar, în anumite cazuri particulare, adevăruri pe care un adult dat s-ar fi putut să nu le ştie. Putem presupune un ţăran galilean care gândea că Cristos a şezut, literal şi fizic, „de-a dreapta Tatălui". Dacă un atare om s-ar fi dus apoi la Alexandria şi ar fi primit o educaţie filozofică, ar fi descoperit că Tatăl nu are o mână dreaptă şi nu şade pe tron. E oare de crezut că toate acestea au avut vreo însemnătate pentru el în comparaţie cu ceea ce înţelesese şi valorizase efectiv din doctrină în timpul perioadei sale de naivitate? Căci asemenea detalii fizice despre o presupusă sală a tronului cerească n-ar fi avut nici o importanţă pentru el decât dacă presupunem că a fost nu numai ţăran, ci şi nebun (două ipostaze foarte diferite). Ceea ce conta trebuie să fi fost credinţa că o persoană pe care o cunoscuse ca om în Palestina supravieţuise,

tot ca persoană, morții și acționa acum ca agent suprem al Ființei supranaturale care guvernează și menține întregul câmp al realității. Și acea credință ar supraviețui substanțial nemodificată și după ce s-ar recunoaște falsitatea imaginilor mai vechi.

Chiar dacă s-ar putea demonstra deci că primii creștini își acceptau literal imagistica, asta nu înseamnă că suntem îndreptățiți să le aruncăm doctrinele în totalitate la coș. Dacă au și făcut-o în realitate, aceasta e altă problemă. Dificultatea este aici împrejurarea că ei nu scriau ca filozofi pentru a satisface curiozitatea speculativă cu privire la natura lui Dumnezeu și a universului. Ei *credeau* în Dumnezeu; și odată ce un om se comportă astfel, exactitatea filozofică nu poate fi niciodată *prima* necesitate. Un om pe punctul de a se îneca nu analizează frânghia ce i se aruncă, și nici un îndrăgostit pasionat nu examinează chimismul presupus de tenul iubitei. De aceea genul de întrebare pe care o examinăm acum nu a fost nicicând ridicată de către autorii Noului Testament. Când a fost ridicată, creștinismul a decis cu toată claritatea că imaginile naive sunt false. Secta din deșertul egiptean care credea că Dumnezeu este ca un om e condamnată: călugărul din deșert care simțea că pierduse ceva prin acea corecție este recunoscut drept „bătut în cap"[1]. Toate cele trei Persoane ale Treimii sunt declarate „de neînțeles"[2]. De-

---

[1] *Senex mente confusus*, Cassian, cit. în Gibbon, cap. XLVII.

[2] Mărturisirea de credință a lui Atanasie.

spre Dumnezeu se spune că este „de negrăit, de negândit, de nevăzut pentru toate ființele create“[3]. A doua Persoană este nu numai acorporală, ci atât de diferită de om, încât, dacă autorevelarea ar fi fost singuru-i scop, El nu ar fi ales să se întrupeze sub o formă omenească[4]. În Noul Testament nu găsim formulări similare, din cauză că subiectul nu fusese încă explicitat, dar găsim formulări care ne arată cu siguranță cum se va decide în această privință o dată ce subiectul va deveni explicit. Denumirea de „Fiu“ poate suna „primitiv“ sau „naiv“. Dar încă din Noul Testament acest „Fiu“ e identificat cu Discursul, Rațiunea sau Cuvântul care a fost din veci „la Dumnezeu“ și totuși *a fost* și Dumnezeu[5]. El este principiul de agregare sau de coeziune prin care e unificat întreg universul.[6] Toate lucrurile și îndeosebi Viața s-au ivit *în* El[7] și tot în El își vor afla împlinirea toate — formularea finală a ceea ce au încercat să exprime[8].

E, firește, totdeauna posibil să ne imaginăm un strat și mai timpuriu de creștinism din care lipseau asemenea idei, așa cum este totdeauna posibil să spui că tot ce îți displace în Shakespeare a fost introdus de un „adaptator“ și că piesa originală nu conținea așa

---

[3] Sf. Ioan Gură de Aur, *De incomprehensibili*, cit. în Otto, *Sacrul*, Anexa I.

[4] Atanasie, *De incarnatione*, VIII.

[5] *Ioan* 1, 1.

[6] *Col.*, 1, 17.

[7] *Col.*, 1, 16, ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη. *Ioan* 1, 4.

[8] *Ef.*, 1, 10.

ceva. Dar ce au de-a face atare ipoteze cu investigaţia serioasă? Şi aici plăsmuirea lor e cu deosebire perversă, deoarece, chiar dacă trecem dincolo de creştinism în iudaismul însuşi, nu vom găsi antropomorfismul (sau asemănarea cu omul) neechivoc pe care îl căutăm. După cum, recunosc, nu vom întâlni nici recuzarea lui. Îl vom găsi, pe de o parte, pe Dumnezeu reprezentat ca trăitor sus, „în loc tainic"; vom găsi, pe de alta, „Au nu umplu Eu cerul şi pământul, zice Domnul"[9]. Vom găsi că în viziunea lui Iezechiel Dumnezeu apărea (observaţi cuvintele ezitante) „ca un chip de om"[10]. Vom găsi însă şi avertismentul: „Ţineţi dar bine minte că în ziua aceea, când Domnul v-a grăit din mijlocul focului, de pe muntele Horeb, n-aţi văzut nici un chip. Să nu greşiţi dar şi să nu vă faceţi chipuri cioplite."[11] Cel mai derutant din toate pentru un literalist modern e faptul că Dumnezeu ce pare să trăiască local în cer l-a şi *creat* pe acesta[12].

Motivul pentru care literalistul modern e deconcertat este că el încearcă să extragă din vechii scriitori ceva ce nu există acolo. Pornind de la o distincţie modernă clară între material şi imaterial, el încearcă să stabilească de ce parte a acelei distincţii se situează vechea concepţie ebraică. El uită că distincţia însăşi a fost pusă în evidenţă numai de către gândirea ulterioară.

---

[9] *Ier.*, 23, 24.
[10] *Iez.*, 1, 26.
[11] *Deut.*, 4, 15–16.
[12] *Fac.*, 1, 1.

Ni se spune adesea că omul primitiv nu putea concepe spiritul pur, dar atunci nu putea concepe nici materia pură. Lui Dumnezeu i se atribuie un tron şi o locuinţă situate în spaţiu când chiar şi tronul şi palatul unui rege pământesc e imposibil să le priveşti drept obiecte pur fizice. Ceea ce găsea interesant spiritul antic în tronurile şi palatele terestre era semnificaţia spirituală — ca să spunem aşa, „atmosfera". Îndată ce şi-au conştientizat contrastul dintre „spiritual" şi „material", ei au ştiut că Dumnezeu este „spiritual" şi au înţeles că religia lor avusese tot timpul această implicaţie. Dar, într-un stadiu mai timpuriu, contrastul acela nu fusese perceput. A considera acel stadiu timpuriu drept nespiritual din cauză că nu vedem o afirmare răspicată a spiritului neîntrupat constituie o reală neînţelegere. Am putea tot atât de bine să-l numim spiritual deoarece nu conţinea nici o conştiinţă clară a materiei pure. Dl Barfield a arătat că, în istoria limbajului, cuvintele nu încep prin a se referi doar la obiecte fizice, fiind apoi extinse cu ajutorul metaforei pentru a se referi la emoţii, stări mentale şi altele asemănătoare. Dimpotrivă, ceea ce numim acum înţelesurile „literale şi metaforice" au fost degajate ambele prin analiză dintr-o veche unitate de sens care nu era nici unul, nici altul sau le cuprindea pe amândouă. La fel, este cu totul greşit să credem că omul a început cu un „Dumnezeu" sau un „Cer" material şi apoi i-a spiritualizat treptat. Nu putea începe cu ceva „material" deoarece „materialul", aşa cum îl înţelegem noi,

ajunge să fie realizat numai prin contrast cu „imaterialul", şi cele două laturi ale contrastului se dezvoltă cu aceeaşi viteză. A început cu ceva care nu era nici una, nici alta sau era amândouă. Atâta timp cât încercăm să descifrăm în acea veche unitate fie unul, fie altul dintre cele două contrarii ce au fost ulterior separate din ea prin analiză, vom răstălmăci toată literatura timpurie şi vom ignora numeroase stări de conştiinţă pe care până şi noi le mai resimţim din când în când. Chestiunea e crucială nu numai pentru discuţia de faţă, ci pentru orice demers corect în critica literară sau în filozofie.

Doctrinele creştine, şi chiar doctrinele iudaice care le-au precedat, au constituit întotdeauna formulări despre realitatea spirituală, nu mostre de fizică primitivă. Tot ce este pozitiv în conceptul de spiritual a fost dintotdeauna conţinut în ele; doar aspectul său negativ (imaterialitatea) a trebuit să-şi aştepte recunoaşterea până când gândirea abstractă a ajuns la deplina sa dezvoltare. Imagistica materială nu a fost niciodată interpretată literal de cineva care a atins stadiul în care putea înţelege ce înseamnă „a interpreta literal". Şi ajungem acum la deosebirea dintre „explicaţie" şi „eliminare prin explicaţie". Ea se vădeşte în două moduri. (1) Când unii spun că un lucru e înţeles „metaforic", ei deduc de aici că nu e deloc înţeles. Ei consideră pe bună dreptate că Cristos a vorbit metaforic când ne-a spus să ne ducem crucea, dar tot ei trag concluzia greşită că „a duce crucea" nu înseamnă nimic altceva decât a

duce o viaţă respectabilă şi a contribui în chip moderat la opere de caritate. Ei gândesc raţional că „focul" iadului este o metaforă — dar conchid în chip nesocotit că el nu înseamnă nimic mai serios decât remuşcarea. Spun că povestea căderii din *Facere* nu este literală, iar apoi continuă spunând (i-am auzit cu urechile mele) că era de fapt o cădere în sus — ca şi cum ai spune că, deoarece „Inima mi-e frântă" conţine o metaforă, expresia înseamnă prin urmare „Sunt foarte vesel". Cu toată francheţea, consider acest mod de interpretare drept un nonsens. Pentru mine, învăţăturile creştine care sunt „metaforice" — sau care au devenit metaforice odată cu dezvoltarea gândirii abstracte — înseamnă ceva care e tot atât de „supranatural" sau de şocant după ce am înlăturat vechea imagistică precum era şi înainte. Ele vor să spună că, pe lângă universul fizic sau psihofizic cunoscut ştiinţelor, există o realitate necreată şi necondiţionată care este cauza existenţei universului; că această realitate are o structură sau o constituţie pozitivă, care este util, chiar dacă, fără îndoială, incomplet descrisă în doctrina Treimii; şi că această realitate, într-un punct definit în timp, a intrat în universul cunoscut nouă devenind una din creaturile acestuia şi a produs acolo efecte asupra nivelului istoric pe care lucrările normale ale universului natural nu le produc; şi că asta a determinat o schimbare în relaţiile noastre cu realitatea necondiţionată. Se va observa că formularea noastră incoloră „a intrat în univers" nu e deloc mai puţin

metaforică decât mai pitoreasca „a coborât din cer". N-am făcut decât să înlocuim imaginea unei mişcări verticale cu imaginea unei mişcări orizontale sau nespecificate. Şi orice încercare de a ameliora limbajul vechi va avea acelaşi rezultat. Nu numai că lucrurile acestea nu pot fi afirmate — ele nici măcar nu pot fi aduse în discuţie — fără metaforă. Ne putem face discursul mai anost, nu însă şi mai literal. (2) Aceste formulări privesc două lucruri — realitatea supranaturală, necondiţionată, şi acele evenimente de pe palierul istoric despre care se susţine că au fost produse prin irupţia ei în universul natural. Primul lucru e indescriptibil în vorbirea „literală" şi prin urmare interpretăm corect în mod metaforic tot ce s-a spus despre el. Dar cel de-al doilea lucru se găseşte într-o poziţie total diferită. Evenimentele de pe palierul istoric sunt exact acel gen de lucruri despre care putem vorbi literal. Dacă s-ar produce, ele ar fi percepute de către simţurile oamenilor. „Explicaţia" legitimă degenerează într-o „eliminare prin explicaţie" confuză sau necinstită de îndată ce începem să aplicăm acestor evenimente interpretarea metaforică pe care o aplicăm corect în cazul propoziţiilor despre Dumnezeu. Aserţiunea că Dumnezeu are un Fiu nu a vrut niciodată să însemne că El este o fiinţă care-şi propagă specia pe cale sexuală, aşa încât nu prejudiciem creştinismul dacă facem explicit faptul că „filialitatea" nu e folosită referitor la Cristos în exact acelaşi sens în care e utilizată referitor la oameni. Dar aserţiunea că Isus a prefăcut apa în vin

era înţeleasă perfect literal, deoarece aceasta se referă la ceva care, dacă s-a întâmplat, se afla pe deplin în sfera simţurilor şi limbajului nostru. Când spun: „Mi-e frântă inima", ştiţi prea bine că nu vreau să spun ceva ce aţi putea verifica doar la autopsie. Când spun însă: „Mi s-a rupt şiretul", atunci, dacă observaţia dumneavoastră dovedeşte că el e intact, fie mint, fie greşesc. Relatările despre „miracole" din Palestina secolului I sunt fie minciuni, fie legende, fie istorie. Şi dacă toate sau cele mai însemnate dintre ele sunt minciuni sau legende, atunci pretenţia avansată de creştinism de-a lungul ultimelor două mii de ani e pur şi simplu falsă. Fără îndoială că şi aşa ea ar putea conţine nobile sentimente şi adevăruri morale. Asta face şi mitologia grecească, la fel şi cea scandinavă. Ceea ce însă e o problemă total diferită.

Nimica din acest capitol nu ne ajută să ajungem la o hotărâre cu privire la probabilitatea sau improbabilitatea pretenţiei creştine. Nu am făcut decât să înlăturăm o neînţelegere pentru a ne asigura o audiţie corectă în această problemă.

XI

Creştinism şi „religie“

Cei care-şi fac din religie zeul lor nu vor mai avea Dumnezeu pentru religia lor.

THOMAS ERSKINE OF LINLATHEN

După ce am eliminat confuziile ce provin din ignorarea relaţiilor dintre gândire, imaginaţie şi discurs, putem să revenim acum la problema noastră. Creştinii spun că Dumnezeu a făcut minuni. Lumea modernă, chiar când crede în Dumnezeu şi chiar când constată incapacitatea de apărare a Naturii, nu. Ea consideră că Dumnezeu nu ar face aşa ceva. Avem oare vreun motiv să presupunem că lumea modernă are dreptate? Sunt de acord că acel Dumnezeu conceput de către „religia“ populară a vremii noastre aproape sigur nu ar săvârşi miracole. Întrebarea este dacă religia populară are vreo şansă de a fi adevărată.

O numesc „religie“ în mod intenţionat. Noi cei care luăm apărarea creştinismului ne găsim confruntaţi constant nu cu lipsa de religie a ascultătorilor noştri, ci cu religia lor reală. Vorbeşte despre frumos, adevăr şi bine sau despre un Dumnezeu care e numai principiul interior al celor trei, vorbeşte despre o mare forţă spirituală prezentă în toate lucrurile, despre un spirit comun din care fa-

cem cu toţii parte, un rezervor de spiritualitate generalizată în care ne putem reuni cu toţii, şi vei stârni un interes binevoitor. Entuziasmul scade însă de îndată ce menţionezi un Dumnezeu care are scopuri şi îndeplineşte acţiuni particulare, care face un lucru şi nu altul, un Dumnezeu concret, selectiv, imperativ şi prohibitiv, cu un caracter determinat. Oamenii devin stânjeniţi sau se supără. O atare concepţie li se pare primitivă, grosolană şi chiar ireverenţioasă. „Religia" populară exclude miracolele din cauză că-l exclude pe „Dumnezeul cel viu" al creştinismului şi crede în schimb într-un soi de Dumnezeu care nu face minuni sau, de fapt, nu face nimic altceva. Această „religie" populară poate fi numită în genere panteism, şi acum trebuie neapărat să-i examinăm scrisorile de acreditare.

În primul rând, ea se întemeiază de obicei pe o imagine total fantezistă a istoriei religiei. Potrivit acestei imagini, omul începe prin a născoci „spirite" spre a explica fenomenele naturale şi, mai întâi, el îşi imaginează că aceste spirite sunt aidoma lui. Pe măsură ce el devine tot mai luminat, ele devin tot mai puţin asemănătoare cu omul, mai puţin „antropomorfice", cum spun savanţii. Atributele lor antropomorfice dispar unul după altul — mai întâi forma omenească, apoi pasiunile umane, apoi personalitatea, voinţa, activitatea — şi în cele din urmă orice fel de atribut concret sau pozitiv. Rămâne până la urmă o abstracţie pură — mintea ca atare, spiritualitatea ca atare. Dumnezeu, în loc de a fi

o entitate particulară cu caracter propriu real, devine pur şi simplu „spectacolul total" privit într-un mod particular sau punctul teoretic în care s-ar întâlni toate liniile aspiraţiei umane dacă ar fi prelungite la infinit. Şi deoarece, în viziunea modernă, stadiul final al oricărui fenomen este cel mai rafinat şi civilizat stadiu, această „religie" este considerată drept o credinţă mai profundă, mai spirituală şi mai luminată decât creştinismul.

Or, această istorie închipuită a religiei nu e adevărată. Panteismul este cu siguranţă (cum ar spune susţinătorii lui) propriu spiritului modern, dar faptul că un pantof poate fi încălţat cu uşurinţă nu dovedeşte că e nou — şi cu atât mai puţin că menţine piciorul uscat. Panteismul e propriu minţilor noastre nu pentru că reprezintă stadiul final dintr-un lent proces de luminare, ci din cauză că este aproape la fel de bătrân ca şi omenirea. S-ar putea chiar să fie cea mai primitivă dintre toate religiile, iar *orenda** unui trib sălbatic a fost interpretată de către unii ca fiind un „spirit atotprezent". În India el este imemorial. Grecii s-au ridicat deasupra lui numai în perioada lor de apogeu, în gândirea lui Platon şi Aristotel; urmaşii lor au recăzut în marele sistem panteist al stoicilor. Europa modernă a scăpat de el numai atâta timp cât a rămas predominant creştină; odată cu Gior-

---

* *orenda*: după credinţa indienilor irochezi, forţă invizibilă extraordinară, prezentă în toate obiectele naturale însufleţite şi neînsufleţite sub forma unei energii spirituale transmisibile, pe care posesorul ei o poate utiliza după voie. (*N. t.*)

dano Bruno şi Spinoza, panteismul a revenit. Cu Hegel, el a devenit aproape filozofia preferată a oamenilor cu educaţie superioară, în timp ce panteismul mai popular al lui Wordsworth, Carlyle şi Emerson a transportat aceeaşi doctrină la un nivel cultural ceva mai coborât. Departe de a reprezenta rafinamentul religios final, panteismul e în fapt tendinţa naturală permanentă a minţii omeneşti, nivelul obişnuit permanent sub care omul cade uneori, influenţat de clericalism şi superstiţie, dar deasupra căruia eforturile sale singulare nu-l pot ridica niciodată pentru prea mult timp. Platonismul şi iudaismul, pe de o parte, şi creştinismul, care le-a încorporat pe amândouă, pe de alta, s-au dovedit singurele orientări capabile să-i reziste. Panteismul e atitudinea în care mintea umană se prăbuşeşte automat când e lăsată singură. Nu e de mirare că o considerăm proprie nouă. Dacă „religie“ înseamnă pur şi simplu ceea ce spune omul despre Dumnezeu, şi nu ceea ce face Dumnezeu în legătură cu omul, atunci panteismul aproape *este* religie. Şi „religia“ în acest sens are, pe termen lung, doar un singur oponent realmente formidabil — şi anume creştinismul[1]. Filozofia modernă

[1] De aceea, dacă un Minister al Educaţiei pretinde că apreciază religia şi în acelaşi timp ia măsuri de suprimare a creştinismului, nu urmează cu necesitate că este ipocrit sau chiar (în sensul mundan obişnuit al cuvântului) prost. S-ar putea ca el să dorească sincer mai multă „religie“ şi să vadă în mod corect că suprimarea creştinismului este o etapă preliminară necesară pentru proiectul său.

l-a respins pe Hegel, iar ştiinţa modernă a pornit la drum fără nici o simpatie pentru religie, dar ele s-au dovedit aproape incapabile să ţină în frâu impulsul omenesc către panteism. Acesta e aproape la fel de puternic astăzi ca odinioară în India antică sau în Roma antică. Teozofia şi cultul forţei vitale sunt, amândouă, forme ale lui; până şi cultul germian al unui spirit rasial e doar panteism trunchiat sau diminuat pentru a fi pe măsura barbarilor. Şi totuşi, printr-o stranie ironie, fiecare nouă recidivă a acestei „religii" imemoriale este salutată ca ultimul cuvânt în materie de noutate şi emancipare.

Această înclinaţie nativă a minţii îşi poate găsi echivalentul într-un domeniu total diferit al gândirii. Oamenii au crezut în atomi cu multe veacuri înainte de a fi avut vreo dovadă experimentală a existenţei lor. Era aparent firesc să o facă. Şi atomii în care credem firesc sunt mici granule dure — la fel cu substanţele dure pe care le întâlnim în experienţă, dar prea mici ca să le vedem. Mintea ajunge la această concepţie printr-o analogie facilă plecând de la firele de nisip sau de sare. Ea explică o serie de fenomene, şi cu atomi de soiul acesta ne simţim în largul nostru — ni-i putem reprezenta. Credinţa ar fi dăinuit veşnic dacă ştiinţa ulterioară nu ar fi fost atât de inoportună, încât să descopere ce anume sunt *cu adevărat* atomii. De îndată ce o face, tot confortul nostru mental, întreaga plauzibilitate şi evidenţă nemijlocite ale vechii teorii atomice sunt distruse. Atomii reali se dovedesc a fi complet străini de modul nostru

natural de a gândi. Ei nici măcar nu sunt făcuţi din „substanţă" sau „materie" („materie" aşa cum o înţelege imaginaţia) compactă: ei nu sunt simpli, ci au o structură; nu sunt toţi la fel şi sunt nereprezentabili. Vechea teorie atomică este în fizică ceea ce e panteismul în religie — conjectura instinctivă normală a minţii omeneşti, nu absolut greşită, dar impunând corecţii. Teologia creştină şi fizica cuantică sunt, amândouă, în comparaţie cu prima conjectură, dure, complexe, seci şi respingătoare. Primul şoc executat de natura reală a obiectului, tulburându-ne visele spontane despre ceea ce ar trebui să fie obiectul cu pricina, are întotdeauna aceste caracteristici. Nu trebuie să te aştepţi ca Schrödinger să fie la fel de plauzibil ca Democrit, el ştie prea mult. Nu te poţi aştepta ca Sf. Atanasie să fie la fel de plauzibil ca dl Bernard Shaw: şi el ştie prea mult.

Adevărata stare a chestiunii e deseori greşit înţeleasă din cauză că oamenii compară un grad de cunoaştere matură a panteismului cu o cunoaştere a creştinismului pe care au dobândit-o în copilărie. Ei rămân astfel cu impresia că creştinismul oferă prezentarea „evidentă" a lui Dumnezeu, cea care e prea facilă ca să fie şi adevărată, pe când panteismul pune la dispoziţie ceva sublim şi misterios. În realitate, lucrurile stau exact invers. Aparenta profunzime a panteismului acoperă cu un văl subţire o masă de gândire figurativă spontană şi-şi datorează plauzibilitatea tocmai acelui fapt. Panteiştii şi creştinii sunt de acord că Dumnezeu este prezent

pretutindeni. Panteiştii trag concluzia că El este „difuzat" sau „ascuns" în toate lucrurile şi e prin urmare un mediu universal mai degrabă decât o entitate concretă, deoarece minţile lor sunt realmente dominate de imaginea unui gaz, a unui fluid sau a spaţiului însuşi. Creştinul, pe de altă parte, elimină în mod deliberat asemenea imagini susţinând că Dumnezeu este în mod total prezent în fiecare punct al spaţiului şi timpului şi *în mod local* prezent în nici unul. De asemenea, panteistul şi creştinul sunt de acord că noi toţi depindem de Dumnezeu şi suntem intim legaţi de El. Dar creştinul defineşte această relaţie în termeni de Creator şi creat, pe când panteistul (cel puţin acela de tip popular) spune că noi suntem „părţi" din El, sau suntem conţinuţi în El. Încă o dată, s-a strecurat aici imaginea a ceva foarte extins şi vast care poate fi divizat în zone. Din pricina acestei imagini fatale, panteismul trage concluzia că Dumnezeu trebuie să fie deopotrivă prezent în ceea ce numim rău şi în ceea ce numim bine şi, ca atare, indiferent faţă de amândouă (eterul permeează imparţial şi noroiul, şi marmura). Creştinul trebuie să replice că aşa ceva e mult prea simplu; Dumnezeu e prezent într-o multitudine de moduri diferite: nu e prezent în materie aşa cum e prezent în om, nu e prezent în toţi oamenii la fel, nu e prezent în nici un alt om ca în Isus. Panteistul şi creştinul sunt de acord şi că Dumnezeu e suprapersonal. Creştinul înţelege prin asta că Dumnezeu are o structură pozitivă pe care nu putem să o ghicim în prealabil, aşa cum

nici o cunoaştere a pătratelor nu ne-ar face capabili să ghicim un cub. El conţine „persoane" (trei la număr), rămânând totodată Dumnezeu unic, aşa cum un cub conţine şase pătrate, rămânând totodată un corp unitar. Nu putem înţelege o atare structură aşa cum locuitorii unei lumi bidimensionale nu ar putea înţelege un cub. Dar ne putem înţelege cel puţin neputinţa de a înţelege şi vedem că, dacă există ceva dincolo de personalitate, *trebuie* să fie ceva incomprehensibil tocmai în acest mod. Panteistul, pe de altă parte, deşi poate spune „suprapersonal", îl concepe de fapt pe Dumnezeu în termenii a ceea ce este subpersonal — ca şi cum fiinţele bidimensionale ar crede că un cub există în *mai puţine* dimensiuni decât un pătrat.

În fiecare punct, creştinismul e nevoit să corecteze aşteptările fireşti ale panteistului şi să ofere ceva mai dificil, întocmai cum Schrödinger trebuie să-l corecteze pe Democrit. La fiecare pas el trebuie să multiplice distincţiile şi să elimine analogiile false. El trebuie să pună consemnările cartografice despre ceva cu caracter pozitiv, concret şi puternic articulat în locul generalităţilor amorfe în care panteismul este în largul său. Într-adevăr, după ce se discută o vreme, panteistul e capabil să-şi schimbe argumentaţia şi acolo unde ne-a acuzat mai înainte de naivitate puerilă să ne blameze acum pentru complexitatea pedantă a „Cristoşilor noştri reci şi a Treimilor confuze". Şi se poate chiar să-l privim cu simpatie. Creştinismul, confruntat cu „religia" populară, este tot timpul tracasant.

La marile fraze bine intenţionate ale „religiei“, el se vede silit să replice iarăşi şi iarăşi: „Bine, dar nu-i chiar aşa“, sau „N-aş spune nicidecum aşa“. Tracaseria lui nu e, desigur, o dovadă că este adevărat, dar, dacă ar fi adevărat, ar fi obligat să manifeste această tracaserie. Muzicianul adevărat este la fel de tracasant pentru cel ce vrea să se complacă într-o „apreciere muzicală“ lipsită de orice instrucţie; istoricul adevărat este în mod asemănător o adevărată pacoste când vrem să batem câmpii despre „trecutul măreţ“ sau despre „grecii şi romanii antici“. Natura verificată a oricărui lucru real e totdeauna mai întâi o pacoste pentru fantazările noastre naturale — un intrus infam, pedant şi pisălog într-o conversaţie care se desfăşura minunat fără ea.

„Religia“ pretinde însă şi că se întemeiază pe experienţă. Experienţele misticilor (acea clasă prost definită, dar populară) sunt invocate pentru a arăta că Dumnezeu este Dumnezeul „religiei“ mai curând decât cel al creştinismului; că El — sau Sinele — nu e o Fiinţă concretă, ci „o fiinţă în genere“ despre care nu se poate afirma nimic cu adevărat. La orice încercare a noastră de a spune ceva despre El, misticii tind să replice: „Nu aşa.“ Voi examina numaidecât ce înseamnă realmente toate aceste negaţii ale misticilor, dar mai întâi sunt obligat să arăt de ce anume mi se pare cu neputinţă ca ele să fie adevărate în accepţia populară a termenului.

Se va conveni că, indiferent de felul cum s-au ivit, există lucruri concrete, individuale şi determinate: lucruri precum fiamingi,

generali germani, amanți, sendvișuri, ananași, comete și canguri. Acestea nu sunt simple principii sau generalități ori teoreme, ci lucruri — fapte —, existențe reale, rezistente. Am putea spune chiar existențe *opace*, în sensul că fiecare conține ceva ce nu poate fi digerat complet de intelectul nostru. În măsura în care ele ilustrează legi generale, el le poate digera, dar niciodată nu sunt simple ilustrații. Deasupra și dincolo de aceasta există în fiecare dintre ele faptul de existență brut și „opac", faptul că lucrul este în mod real acolo și este el însuși. Or, acest fapt opac, această concretețe nu e câtuși de puțin explicată de legile Naturii și nici chiar de legile gândirii. Fiecare lege poate fi redusă la forma „Dacă A, atunci B". Legile ne furnizează doar un univers de „Dacă și Și-uri", nu universul acesta care există în realitate. Ceea ce știm prin intermediul legilor și al principiilor generale este o serie de conexiuni. Dar pentru ca acolo să fie un univers real, conexiunilor trebuie să li se dea ceva de conexat, în tipar trebuie să fie adus un torent de realități opace. Dacă Dumnezeu a creat lumea, atunci tocmai El este izvorul acestui torent, care, singur, dăruie celor mai adevărate principii ale noastre tot ce poate fi adevărat. Dacă însă Dumnezeu este izvorul suprem al tuturor lucrurilor și evenimentelor concrete și individuale, atunci Dumnezeu Însuși trebuie să fie concret și individual în cel mai înalt grad. Dacă originea tuturor celorlalte lucruri nu ar fi ea însăși concretă și individuală, nimic altceva nu ar putea fi astfel, întrucât nu

există nici un mijloc imaginabil prin care ceea ce este abstract sau general să poată produce realitate concretă. Contabilitatea, fie şi perpetuată în veci, nu ar putea produce niciodată nici o para. Metrul, singur, nu ar putea produce niciodată un poem. Contabilitatea necesită altceva (şi anume, bani reali luaţi în evidenţă), iar metrul necesită şi el altceva (cuvinte reale, furnizate de către un poet) înainte ca un câştig sau un poem oarecare să poată exista. Dacă e să existe ceva, atunci Lucrul Originar trebuie să fie nu un principiu sau o generalitate, şi cu atât mai puţin un „ideal" sau o „valoare", ci un fapt extrem de concret.

Probabil nici o persoană raţională nu ar tăgădui, cu atâta risipă de cuvinte, că Dumnezeu este concret şi individual. Dar nu toţi oamenii raţionali, şi cu siguranţă nu toţi cei care cred în „religie", păstrează constant acest adevăr în minte. Trebuie să ne ferim, după cum spune prof. Whitehead, să-i facem lui Dumnezeu „complimente metafizice" nechibzuite. Spunem că Dumnezeu e „infinit". În sensul că ştiinţa şi puterea Lui se extind nu doar asupra anumitor lucruri, ci asupra tuturora, afirmaţia e adevărată. Dacă însă prin utilizarea cuvântului „infinit" ne încumetăm să-L gândim ca pe un „tot" amorf despre care nimic în particular şi totul în general e adevărat, atunci ar fi mai bine să renunţăm complet la acel cuvânt. Cândva El a fost singurul Lucru: dar El e creator, a făcut să fie şi alte lucruri. El nu este acele alte lucruri. Nu este o „fiinţă universală": dacă ar fi, nu ar

exista creaturi, deoarece o generalitate nu poate face nimic. El este „ființă absolută" — sau mai degrabă *Ființa* Absolută — în sensul că numai El există de sine stătător. Există însă și lucruri care nu sunt Dumnezeu. În acest sens, El are un caracter determinat. Astfel, El este drept, nu amoral, creator, nu inert. Scrierile ebraice păstrează în această privință un echilibru admirabil. O dată Dumnezeu spune simplu SUNT, proclamând misterul autoexistenței. Dar de nenumărate ori El spune „Eu sunt Domnul" — Eu, Faptul ultim, am *acest* caracter determinat, și nu *acela*. Și oamenii sunt îndemnați „să-L cunoască pe Domnul", să descopere și să experimenteze acest caracter particular.

Eroarea pe care încerc să o corectez aici e una din cele mai sincere și respectabile erori din lume; nutresc suficientă simpatie față de ea pentru a mă simți șocat de limbajul pe care am fost silit să-l folosesc în formularea concepției contrare, despre care cred că este cea adevărată. A spune că Dumnezeu „este un Lucru particular" pare a șterge diferența incomensurabilă nu numai dintre ceea ce este El și ceea ce sunt celelalte lucruri, ci dintre însăși modalitatea existenței Sale și a existențelor lor. Trebuie să restabilesc numaidecât echilibrul insistând asupra faptului că lucrurile derivate, de la atomi la arhangheli, abia dacă pot năzui la existență în comparație cu Creatorul lor. Principiul lor de existență nu se află în ele. Poți distinge *ce* sunt de faptul *că* sunt. Le putem înțelege definiția și ne putem face o idee clară despre ele chiar

şi fără a şti *dacă* ele există. Existenţa este un adaos „opac" la ideea despre ele. Dar cu Dumnezeu nu e aşa: dacă am înţelege pe deplin *ce* este Dumnezeu, ar trebui să vedem că nu există nici o întrebare *dacă* El este. Ar fi fost întotdeauna cu neputinţă ca El să nu existe. El e centrul opac al tuturor existenţelor, lucrul care, simplu şi integral, *este*, fântâna factităţii. Şi totuşi, odată ce El a creat, există un sens în care trebuie să spunem că El este un Lucru particular şi chiar un Lucru printre altele. A spune asta nu înseamnă a diminua diferenţa nemăsurată dintre el şi ele. Dimpotrivă, înseamnă a recunoaşte în El o perfecţiune pozitivă pe care panteismul a întunecat-o, perfecţiunea de a fi creativ. El este atât de plin de existenţă, încât poate dărui existenţă, poate face ca lucrurile să fie, şi încă să fie realmente altele decât El Însuşi, poate face neadevărată susţinerea că El este totul.

E clar că niciodată nu a fost o vreme când nu a existat nimic, altminteri nimic nu ar exista nici acum. Dar a exista înseamnă a fi un Ceva pozitiv, a avea (metaforic vorbind) o anumită formă sau structură, a fi aceasta şi nu aceea. Lucrul care a existat dintotdeauna, şi anume Dumnezeu, şi-a avut prin urmare întotdeauna propriul caracter pozitiv. De-a lungul întregii eternităţi, unele propoziţii despre El ar fi fost adevărate şi altele false. Şi, pe baza simplului fapt al propriei noastre existenţe şi al celei a Naturii, ştim deja într-o anumită măsură cine ce este. Ştim că El inventează, acţionează, creează. După asta

nu mai poate exista nici un temei pentru a presupune dinainte că El nu face minuni.

De ce atunci misticii vorbesc despre El aşa cum o fac şi de ce oare există atâţia oameni pregătiţi dinainte să susţină că, indiferent ce ar putea fi Dumnezeu, El nu este Dumnezeul concret, viu, voluntar şi activ al teologiei creştine? Cred că motivul este următorul. Să ne imaginăm un melc marin mistic, un înţelept printre melcii marini, care (cufundat într-o viziune extatică) întrezăreşte ce anume este Omul. Relatând acestea discipolilor săi, care şi ei au o anume viziune (deşi mai puţin decât el), va fi nevoit să folosească numeroase formulări negative. Va trebui să le spună că Omul nu are cochilie, nu e fixat de o stâncă, nu e înconjurat de apă. Iar discipolii săi, bizuindu-se şi pe propria lor viziune mai redusă, îşi fac astfel o anumită idee despre Om. Dar iată că vin nişte melci eruditi, melci care scriu istorii ale filozofiei şi ţin cursuri de religie comparată, dar care nu au avut niciodată vreo viziune proprie. Din vorbele melcului profetic, ei reţin exclusiv formulările negative. Pe baza lor, necorectaţi de nici o cunoaştere pozitivă, construiesc o imagine a Omului ca un soi de piftie amorfă (nu are cochilie) ce nu există nicăieri în particular (nu e fixat de o stâncă) şi nu se hrăneşte niciodată (nu există apă ca să-i aducă substanţele nutritive). Şi, nutrind o veneraţie tradiţională faţă de Om, ei trag concluzia că a fi o piftie famelică într-un vid adimensional reprezintă modul suprem de existenţă, şi resping ca pe o superstiţie grosolană şi materialistă orice

doctrină ce i-ar atribui Omului o formă, o structură şi organe definite.

Propria noastră situaţie e foarte asemănătoare cu cea a melcilor marini eruditi. Marii profeţi şi sfinţi au o intuiţie a lui Dumnezeu care este în cel mai înalt grad pozitivă şi concretă. Deoarece, atingând doar franjurii fiinţei Sale, au văzut că El este plinătatea vieţii, energiei şi bucuriei, din acest motiv şi nu din altul, ei trebuie să spună că El transcende acele limitări pe care noi le numim personalitate, pasiune, schimbare, materialitate şi altele asemănătoare. Calitatea pozitivă din El care respinge aceste limitări e singurul lor temei pentru toate formulările negative. Când însă pe urmele lor venim şi noi şontâc-şontâc, şi încercăm să construim o religie intelectuală sau „luminată", preluăm aceste negaţii (infinit, imaterial, impasibil, imuabil etc.) şi le folosim necontrolaţi de nici o intuiţie pozitivă. La fiecare pas trebuie să smulgem de pe ideea noastră de Dumnezeu încă un atribut uman. Dar singurul motiv de a smulge atributul uman e de a face loc pentru a introduce câte un atribut divin pozitiv. În limbajul Sf. Pavel, scopul întregii dezbrăcări nu este ca ideea noastră de Dumnezeu să atingă nuditatea, ci ca ea să fie reînveşmântată. Din nefericire însă noi nu avem nici un mijloc de a săvârşi această reînveşmântare. După ce am înlăturat din ideea noastră despre Dumnezeu vreo caracteristică umană anemică, noi (ca cercetători eruditi şi inteligenţi, şi atât) nu avem resurse de unde să procurăm acel atribut orbitor de real şi concret al

Divinității care ar trebui să o înlocuiască. Astfel, la fiecare pas în procesul de rafinare, ideea noastră despre Dumnezeu are un conținut și mai redus, instalându-se imaginea fatală (o mare tăcută și nesfârșită, un cer vid dincolo de toate stelele, un dom strălucitor de alb), și ajungem în cele din urmă la un zero pur și adorăm o nonentitate. Iar intelectul, lăsat de unul singur, nu ne poate fi de nici un ajutor de-a lungul acestui drum. Iată de ce afirmația creștină că numai acela ce împlinește voința Tatălui va cunoaște adevărata învățătură este exactă din punct de vedere filozofic. Imaginația ne poate ajuta nițel, dar în viața morală și (mai mult încă) în viața devoțională atingem ceva concret care va începe numaidecât să corecteze vacuitatea cres-
cândă a ideii noastre de Dumnezeu. Fie și doar o clipă de slabă pocăință sau de gratitudine încețoșată ne va îndepărta, cât de cât măcar, de abisul abstracției. Însăși Rațiunea ne învață să nu ne bizuim pe Rațiune în această privință. Căci Rațiunea știe că ea nu poate lucra fără materiale. Când devine limpede că nu poți afla prin raționament dacă pisica e în dulapul de rufe, Rațiunea însăși vine și-ți șoptește: „Du-te și uită-te. Asta nu e treaba mea, ține de domeniul simțurilor." Așa și aici. Materialele necesare ca să ne corectăm conceptul abstract de Dumnezeu nu pot fi procurate de către Rațiune: ea cea dintâi îți va spune să te duci și să faci experiența — „O, gustă și vezi!" Căci, firește, ea îți va fi și arătat că poziția ta prezentă este absurdă. Atâta timp cât rămânem Melci Eruditi, uităm

că, dacă nimeni nu L-a văzut pe Dumnezeu mai mult decât noi, nu avem nici un motiv să credem că El este imaterial, imuabil, impasibil şi aşa mai departe. Chiar şi acea cunoaştere negativă ce ni se pare atât de luminată este doar o rămăşiţă din cunoaşterea pozitivă a unora mai buni decât noi — e doar desenul pe care l-a lăsat valul ceresc în nisip după ce s-a retras.

„Un Spirit şi o Viziune", spunea Blake, „nu sunt, aşa cum presupune filozofia modernă, un abur nebulos sau un nimic. Ele sunt organizate şi minuţios articulate dincolo de tot ce poate produce natura muritoare şi pieritoare."[2] El vorbeşte numai de modul de a desena imagini ale unor apariţii care s-ar putea prea bine să fi fost iluzorii, dar cuvintele lui sugerează un adevăr şi pe palierul metafizic. Dumnezeu este Fapt fundamental sau Actualitate, izvor al oricărei alte factităţi. Cu orice preţ, aşadar, El nu trebuie gândit ca o generalitate fără caracteristici. Dacă există într-adevăr, El e cel mai concret lucru din câte sunt, cel mai individual, „organizat şi minuţios articulat". El este inefabil nu pentru că e indefinit, ci pentru că este prea definit pentru inevitabila imprecizie a limbajului. Cuvintele *incorporal* şi *impersonal* sunt înşelătoare, deoarece sugerează că Lui îi lipseşte o anumită realitate pe care o posedăm noi. Ar fi mai prudent să-L numim *transcorporal*, *transpersonal*. Corpul şi personalitatea aşa cum le cunoaştem sunt negaţiile reale — ele

---

[2] *A Descriptive Catalogue*, nr. IV.

sunt ceea ce rămâne din fiinţa pozitivă atunci când ea este suficient de diluată pentru a apărea în forme temporale sau finite. Chiar sexualitatea noastră trebuie privită ca transpunerea într-o cheie minoră a acelei bucurii creatoare, necontenite şi irezistibile. Din punct de vedere gramatical, lucrurile pe care le spunem despre El sunt „metaforice", dar, într-un sens mai profund, simple metafore ale Vieţii reale care e Dumnezeu sunt energiile noastre fizice şi psihice. Filialitatea Divină este, aşa zicând, corpul tridimensional în raport cu care filialitatea biologică nu e decât o reprezentare diagramatică bidimensională.

Şi aici subiectul imagisticii, care ne-a intersectat drumul în ultimul capitol, poate fi văzut într-o nouă lumină. Căci tocmai recunoaşterea realităţii pozitive şi concrete a lui Dumnezeu este păstrată de imagistica religioasă. Cea mai grosolană imagine veterotestamentară a lui Yahweh tunând şi fulgerând dintr-un nor de fum dens, făcând munţii să salte ca berbecii, ameninţând, făgăduind, răzgândindu-se chiar, transmite acea senzaţie a Divinităţii *vii* care în gândirea abstractă se evaporă. Chiar şi imaginile sub-creştine — chiar şi un idol hinduist cu o sută de mâini — captează *ceva* ce simpla „religie" din zilele noastre a pierdut. Respingem pe bună dreptate imagistica aceasta, deoarece ea singură ar încuraja tot ce e mai ignobil în superstiţii, adoraţia puterii pure. Pesemne am putea respinge pe drept cuvânt bună parte din imagistica Vechiului Testament. Dar trebuie să înţelegem foarte clar de ce anume o facem:

nu pentru că imaginile sunt prea puternice, ci pentru că sunt prea slabe. Realitatea spirituală ultimă nu e mai vagă, mai inertă, mai transparentă decât imaginile, ci mai pozitivă, mai dinamică, mai opacă decât ele. Confuzia dintre Spirit şi suflet (sau „stafie") a făcut aici mult rău. Stafiile trebuie reprezentate, dacă e să le reprezentăm, vagi şi subţiri, deoarece ele sunt semioameni, un element abstras dintr-o creatură care ar trebui să aibă carne. Spiritul însă, dacă e să fie reprezentat, trebuie reprezentat într-o modalitate absolut opusă. Nici Dumnezeu şi nici chiar zeii nu sunt „vagi" în imaginaţia tradiţională: chiar şi oamenii morţi, când sunt slăviţi în Cristos, încetează a mai fi „stafii" şi devin „sfinţi". Deosebirea de atmosferă care şi acum împresoară cuvintele „Am văzut o stafie" şi cuvintele „Am văzut un sfânt" — toată paloarea şi insubstanţialitatea unuia, tot aurul şi azurul celuilalt — conţine mai multă înţelepciune decât biblioteci întregi de „religie". Dacă trebuie neapărat să avem o imagine mentală pentru a simboliza Spiritul, ar trebui să-l reprezentăm ca pe ceva *mai greu* decât materia.

Şi dacă spunem că respingem vechile imagini în scopul de a face mai multă dreptate atributelor morale ale lui Dumnezeu, trebuie să fim iarăşi atenţi ce înţelegem cu adevărat prin asta. Când dorim să învăţăm despre iubirea şi bunătatea lui Dumnezeu prin *analogie* — imaginând corespondente ale lor pe tărâmul relaţiilor umane — ne îndreptăm firesc către parabolele lui Cristos. Când însă încercăm să concepem realitatea aşa cum

ar fi în sine, trebuie să fim atenţi ca nu cumva să interpretăm „atributele morale“ în termeni de simplă conştiinciozitate sau bunăvoinţă abstractă. Greşim lesne din cauză că (în mod corect) noi tăgăduim că Dumnezeu are pasiuni, iar pentru noi o iubire care nu e pasionată înseamnă o iubire diminuată. Dar motivul pentru care Dumnezeu nu are pasiuni este că pasiunile implică pasivitate şi intermitenţă. Pasiunea iubirii este ceva ce ni se întâmplă, aşa cum „udarea“ i se întâmplă unui corp, şi Dumnezeu este lipsit de acea „pasiune“ în acelaşi mod în care apa este lipsită de „udare“. El nu poate fi afectat de iubire, deoarece El *este* iubire. A ne imagina acea iubire ca pe ceva mai puţin torenţial sau mai puţin acut decât propriile noastre „pasiuni“ temporare şi derivate constituie o fantezie absolut dezastruoasă.

Într-o parte a imagisticii tradiţionale, putem găsi şi violenţă, care tinde să întunece imuabilitatea lui Dumnezeu, pacea despre care au relatat aproape toţi cei care s-au apropiat de El — „glasul liniştit, stins“. Şi tocmai aici, cred, imagistica precreştină e cel mai puţin sugestivă. Totuşi şi aici există pericolul ca reprezentarea semiconştientă a unui lucru uriaş în repaus — un ocean limpede şi imobil, un dom „strălucitor de alb“ — să introducă fraudulos idei de inerţie sau vacuitate. Imobilitatea în care Îl abordează misticii este concentrată şi vigilentă — la polul opus somnului şi reveriei. Ei devin asemenea Lui. Tăcerile din lumea fizică survin în locuri goale, dar Pacea ultimă e tăcută prin

însăşi densitatea vieţii. Rostirea este înghiţită în fiinţă, Nu există mişcare din cauză că acţiunea Lui (care este El Însuşi) e atemporală. Dacă ai vrea, ai putea să o numeşti mişcare cu o viteză infinită, care e acelaşi lucru ca şi repausul, atins însă — poate oarecum înşelător — printr-un mod diferit de abordare.

Oamenilor le repugnă să treacă de la noţiunea unei divinităţi abstracte şi negative la Dumnezeul cel viu. Nici nu mă mir㠖 Aici se află cea mai adâncă rădăcină a panteismului şi a obiecţiei faţă de imagistica tradiţională. Aceasta a fost detestată, în fond, nu fiindcă Îl reprezenta ca om, ci fiindcă Îl reprezenta ca rege sau chiar ca războinic. Dumnezeul panteiştilor nu face nimic, nu cere nimic. Stă la locul Lui, la dispoziţia ta, ca o carte pe un raft. El nu te va urmări. Nu e nici un risc ca, în orice clipă, cerul şi pământul să dispară la o privire a Lui. Dacă El ar fi adevărul, atunci am putea spune realmente că toate imaginile creştine ale regalităţii au fost un accident istoric de care religia noastră ar trebui purificată. Suntem şocaţi când descoperim însă că ele sunt indispensabile. Un şoc asemănător ai mai avut şi altădată, în legătură cu lucruri mai mărunte — când undiţa îţi smuceşte mâna, când simţi că lângă tine respiră ceva în beznă. La fel şi aici; şocul apare exact în momentul când fiorul *vieţii* ne e împărtăşit de-a lungul firului conducător pe care l-am urmat. E totdeauna şocant să întâlnim viaţa tocmai în locul unde credeam că suntem singuri. „Atenţie!“, strigăm noi, „este

viu." Şi tocmai acesta e punctul de la care atât de mulţi fac cale-ntoarsă — aş fi făcut-o şi eu dacă aş fi putut — şi nu merg mai departe cu creştinismul. Un „Dumnezeu impersonal" — prea bine. Un Dumnezeu subiectiv al frumosului, adevărului şi binelui, în creierele noastre — şi mai bine. O forţă vitală amorfă năvălind prin noi, o putere vastă la care ne putem racorda — cel mai bine. Dar Dumnezeu însuşi, viu, trăgând de celălalt capăt al frânghiei, apropiindu-se poate cu o viteză infinită, vânătorul, regele, soţul — asta e cu totul altceva. Vine o clipă când copiii care s-au jucat de-a hoţii fac linişte brusc: nu s-a auzit oare în hol zgomot de paşi *real*? Vine o clipă când cei care şi-au tot făcut de lucru cu religia („Omul în căutarea lui Dumnezeu"!) se retrag brusc. Oare L-am găsit cu adevărat? Nu ne-am gândit niciodată să ajungem la *aşa ceva*! Mai grav, oare ne-a găsit El pe noi?

E, aşadar, un fel de Rubicon. Îl treci sau nu. Dar dacă o faci, nu mai există nici un mod de apărare împotriva minunilor. O dată acolo, ţi se poate întâmpla *orice*.

XII

Proprietatea minunilor

În clipa în care explică Regulile, Principiul le și înlătură.

SEELEY, *Ecce Homo*, cap. XVI

Dacă faptul ultim este nu o abstracție, ci Dumnezeul cel viu, opac prin însăși abundența realității Sale orbitoare, atunci El ar putea face lucruri concrete. Ar putea săvârși minuni. Oare însă o face? Mulți oameni sincer evlavioși cred că nu. Ei socotesc așa ceva nedemn de El. Numai tiranii mărunți și capricioși își încalcă propriile legi: regii buni și înțelepți li se supun. Numai un meșteșugar incompetent ar face o lucrare care să necesite intervenții. Și cei ce gândesc în felul acesta nu sunt mulțumiți de asigurarea pe care le-am dat-o în capitolul VIII, cum că miracolele, de fapt, nu încalcă legile Naturii. S-ar putea să fie indiscutabil așa. Subzistă însă (și pe bună dreptate) sentimentul că miracolele întrerup mersul ordonat al evenimentelor, dezvoltarea constantă a Naturii potrivit propriului ei geniu sau caracter inerent. Acel mers regulat li se pare criticilor pe care-i am în vedere mai impresionant decât orice minune. Ridicându-și privirea (ca Lucifer în sonetul lui Meredith) la cerul nocturn, lor li se pare aproape o nelegiuire presupune-

rea că Dumnezeu ar putea contrazice uneori ceea ce a spus odată cu atâta măreţie. Acest sentiment izvorăşte din adâncimile nobile ale minţii şi trebuie tratat întotdeauna cu respect. Şi totuşi, după mine, el e întemeiat pe o eroare.

Când elevii încep să fie învăţaţi să facă versuri latineşti la şcoală, li se interzice complet să recurgă la ceea ce se numeşte, tehnic vorbind, „un spondeu în al cincilea picior". Este o regulă bună pentru şcolari, din cauză că hexametrul normal nu are acolo un spondeu: dacă li s-ar permite să folosească acea formă anormală, ei ar face-o constant din raţiuni de comoditate şi s-ar putea să nu-şi mai însuşească niciodată muzica tipică a hexametrului. Când însă ajung să-l citească pe Virgiliu, băieţii constată că Virgiliu face tocmai lucrul care lor le fusese interzis — şi-l face nici foarte des, dar nici chiar foarte rar. La fel, tinerii care abia au învăţat să facă versuri englezeşti rimate s-ar putea să fie şocaţi descoperind unele rime „slabe" (adică rime aproximative) la marii poeţi. Chiar şi în tâmplărie, automobilism sau chirurgie există, cred, „licenţe" — modalităţi anormale de a face lucrurile — pe care maestrul le va utiliza sigur şi judicios deopotrivă, dar pe care ar considera imprudent să le predea elevilor săi.

Constaţi deseori că începătorul, care abia şi-a însuşit regulile formale stricte, este excesiv de meticulos şi de pedant în aplicarea lor. Şi criticul limitat, care nu se va lansa niciodată pe un drum propriu, poate fi încă şi mai pedant. Criticii clasicizanţi au fost şocaţi

de „iregularitatea" sau „licenţele" lui Shakespeare. Un elev prost ar putea crede că hexametrii anormali din Virgiliu sau rimele aproximative din poeţii englezi s-ar datora incompetenţei. În realitate, firește, fiecare dintre ele se află acolo cu un anumit scop și sparge regularitatea superficială a metrului pentru a se supune unei legi superioare și mai subtile, întocmai cum iregularităţile din *Poveste de iarnă* nu alterează, ci întrupează și desăvârșesc unitatea lăuntrică a spiritului piesei.

Cu alte cuvinte, există reguli îndărătul regulilor și o unitate care e mai profundă decât uniformitatea. Un meșteșugar de clasă nu va încălca niciodată nici măcar cu o notă sau cu o silabă sau cu o trăsătură de penel legea vie și lăuntrică a operei pe care o produce. Va încălca însă fără nici un scrupul oricât de multe din acele regularităţi și bigotisme superficiale pe care criticii lipsiţi de imaginaţie le iau drept legile ei. Măsura în care poţi distinge o „licenţă" justă de o simplă cârpăceală sau carenţă de unitate depinde de măsura în care ai sesizat semnificaţia reală și lăuntrică a operei ca totalitate. Dacă am fi sesizat ca totalitate spiritul cel mai intim al acelei „opere pe care Dumnezeu o lucrează de la început până la sfârșit" și din care Natura nu e decât o parte, ba poate chiar o mică parte, am fi în poziţia de a decide dacă întreruperile miraculoase ale istoriei Naturii sunt simple improprietăţi nedemne de Marele Meșter sau expresii ale celei mai adevărate și mai profunde unităţi a operei Lui totale. În fapt,

desigur, nu suntem într-o atare poziţie. Falia dintre mintea lui Dumnezeu şi minţile noastre trebuie să fie, în orice perspectivă, incalculabil mai mare decât falia dintre mintea lui Shakespeare şi aceea a celor mai meschini critici din vechea şcoală franceză.

Căci cine oare poate presupune că actul exterior al lui Dumnezeu, văzut din interior, ar reprezenta aceeaşi complexitate de relaţii matematice pe care o revelează Natura, ştiinţific studiată? E ca şi cum am crede că un poet îşi construieşte versul din acele picioare metrice la care îl putem noi reduce prin analiză, sau că vorbirea vie îşi ia drept punct de plecare gramatica. Dar cea mai bună ilustrare dintre toate e cea a lui Bergson. Să presupunem că există o rasă de oameni a cărei limitare mentală specifică îi obligă să privească o pictură ca pe ceva alcătuit din punctişoare colorate puse unele lângă altele asemenea unui mozaic. Studiind tuşa unei mari picturi cu ajutorul lupelor, ei descoperă relaţii din ce în ce mai complicate între puncte şi, cu multă trudă, deduc din aceste relaţii anumite regularităţi. Osteneala lor nu va fi zadarnică. Regularităţile vor „lucra“ efectiv, ele vor acoperi majoritatea faptelor. Dar dacă, mergând mai departe, ei vor trage concluzia că orice abatere de la ele ar fi nevrednică de pictor, însemnând o încălcare arbitrară a propriilor lui legi, ei o vor lua pe un drum total greşit. Deoarece regularităţile pe care le-au observat nu erau regula urmată de pictor. Ceea ce ei reconstruiesc cu atâta trudă dintr-un milion de puncte, dispuse

într-o complexitate chinuitoare, el a produs în realitate cu o singură mişcare fulgerătoare de mână, în timp ce ochiul lui percepea pânza ca pe un tot şi mintea i se supunea unor legi compoziţionale pe care observatorii, numărându-şi punctele, nu au ajuns încă să le vadă şi probabil nici nu o vor face vreodată. Nu spun că normalităţile Naturii sunt ireale. Fântâna vie de energie divină, solidificată pentru necesităţile acestei Naturi spaţio-temporale sub forma corpurilor ce se mişcă în spaţiu şi în timp, şi de aici, prin gândirea noastră abstractă, transpusă în formule matematice, se înscrie de obicei în diverse şabloane. Descoperind aceste şabloane, dobândim prin urmare cunoştinţe reale şi adeseori utile. Dar a crede că perturbarea lor ar constitui o breşă în regula vie şi unitatea organică prin care Dumnezeu, din propriul său punct de vedere, îşi exercită lucrarea, este o eroare. Dacă se produc miracole, atunci putem fi siguri că *nu* făurirea lor ar fi inconsecvenţa reală.

Cum se face că miracolul nu e o inconsecvenţă, ci consecvenţa supremă, va reieşi cu limpezime pentru cei ce au citit cartea indispensabilă a drei Dorothy Sayers, *The Mind of the Maker*. Teza drei Sayers se bazează pe analogia dintre relaţia lui Dumnezeu cu lumea, pe de o parte, şi relaţia unui autor cu cartea sa, pe de alta. Dacă scrii o povestire, miracolele sau evenimentele anormale pot fi ratate sau nu din punct de vedere artistic. Dacă, de pildă, scrii un roman realist obişnuit şi-ţi aduci personajele într-o încurcătură

ără speranţă, ar fi absolut intolerabil dacă ai tăia brusc nodul gordian şi ai asigura un sfârşit fericit prin apariţia unei averi lăsate eroului de unde nimeni nu s-ar fi aşteptat. Pe de altă parte, nimic nu se opune să-ţi iei de la bun început ca subiect aventurile unui om ce moşteneşte o avere nesperată. Evenimentul neobişnuit este perfect admisibil dacă scrii efectiv *despre* el, dar e o crimă artistică să-l introduci cu anasâna doar ca să te scoată din impas. Povestea cu fantome e o formă de artă legitimă, dar nu ai voie să introduci o fantomă într-un roman obişnuit doar ca să rezolvi o dificultate în acţiune. Or, nu încape nici o îndoială că obiecţia modernă la adresa miracolelor se întemeiază pe suspiciunea că ele sunt minuni de un soi inautentic, că o poveste de un anumit tip (Natura) e interferată în mod arbitrar cu ele pentru a scoate personajele dintr-o dificultate cu ajutorul unor evenimente ce nu aparţin cu adevărat tipului de povestire folosit. Unii concep probabil Învierea ca pe un expedient disperat de ultimă clipă menit să-l salveze pe Erou dintr-o situaţie care scăpase de sub controlul Autorului.

Cititorul îşi poate trage niţel sufletul. Dacă mi-aş imagina miracolele în felul acesta, eu unul n-aş crede în ele. Dacă s-au întâmplat, faptul se explică prin aceea că ele reprezintă însuşi lucrul asupra căruia se centrează această povestire universală. Ele nu sunt excepţii (oricât de rar s-ar produce) şi nici inconsecvenţe. Ele constituie tocmai capitolele în jurul cărora gravitează intriga marii

povestiri. Tocmai în jurul Morţii şi Învierii gravitează povestirea şi, dacă am avea ochi de văzut, ne-am da seama că faptul acesta e semnalat în fiecare pagină, ne iese în întâmpinare, sub o mască sau alta, la fiecare colţ şi este chiar şoptit în conversaţiile unor personaje atât de minore (dacă se poate spune că sunt minore) precum legumele. Dacă până acum nu ai crezut în miracole, merită să zăboveşti o clipă şi să te întrebi dacă nu cumva explicaţia este îndeosebi încredinţarea că ştii despre ce este vorba cu adevărat în povestire, că subiectul ei principal îl constituie atomii, timpul şi spaţiul, economia şi politica. Şi eşti sigur că ai dreptate. E uşor să greşeşti în asemenea chestiuni. Un prieten al meu a scris o piesă în care ideea principală era că eroul avea o groază patologică faţă de copaci şi mania de a-i tăia. Firesc însă că au intervenit şi alte lucruri, a fost şi un fel de poveste de dragoste la mijloc. Şi în cele din urmă copacii l-au ucis pe personaj. După ce a scris piesa, prietenul meu i-a trimis-o unui cunoscut mai în vârstă ca să-şi spună părerea. I s-a întors însoţită de comentariul: „Nu e rea. Dar eu aş tăia toate *umpluturile* acelea despre copaci." Desigur, ne putem aştepta ca Dumnezeu să scrie o povestire mai bună decât cea a prietenului meu. E însă o povestire foarte *lungă*, cu o intrigă extrem de complicată, şi noi nu suntem, pesemne, nişte cititori foarte atenţi.

XIII

Despre probabilitate

> Probabilitatea se întemeiază pe prezumţia unei asemănări dintre obiectele a căror experienţă am făcut-o şi cele în legătură cu care nu avem nici o experienţă; ca atare, este cu neputinţă ca această prezumţie să ia naştere din probabilitate.
>
> HUME,
> *Treatise of Human Nature*, I, III, VI

Argumentaţia de până acum arată că miracolele sunt posibile şi că nu e nimica aprioric ridicol în povestirile ce spun că Dumnezeu le-a săvârşit uneori. Asta nu înseamnă, firește, că suntem obligaţi să credem toate poveştile despre miracole. Majoritatea poveştilor despre evenimente miraculoase sunt probabil false şi, pentru că a venit vorba, şi majoritatea poveştilor despre evenimente naturale sunt false. Minciunile, exagerările, neînţelegerile şi zvonurile alcătuiesc poate mai bine de jumătate din tot ce se spune şi se scrie în lume. Trebuie să găsim, aşadar, un criteriu după care să apreciem orice istorisire particulară despre miraculos.

Într-un anumit sens, firește, criteriul nostru este limpede. Sunt de acceptat acele istorisiri în sprijinul cărora există o mărturie istorică suficient de bună. Cum am văzut însă chiar de la început, răspunsul la întrebarea

„Cât de multe mărturii ne sunt necesare pentru această istorisire?“ depinde de răspunsul nostru la întrebarea „În ce măsură este intrinsec probabilă această istorisire?“ Trebuie să găsim, aşadar, un criteriu pentru probabilitate.

Procedeul obişnuit al istoricului modern, chiar dacă admite posibilitatea miracolului, este să nu admită nici un caz particular până când nu au fost încercate şi înlăturate toate posibilităţile de explicaţie „naturală“. Adică el va accepta mai degrabă cele mai improbabile explicaţii „naturale“ decât să spună că a avut loc un miracol. Halucinaţia colectivă, hipnotizarea spectatorilor recalcitranţi, o conspiraţie instantanee şi universală a minciunii montată de persoane despre care se ştie altminteri că nu sunt mincinoase şi nici nu au de câştigat de pe urma minciunii — toate acestea sunt cunoscute ca evenimente foarte improbabile, atât de improbabile, încât, în afara scopului special de a invalida un miracol, ele nu sunt sugerate niciodată. Şi cu toate acestea ele sunt preferate acceptării unui miracol.

Un asemenea procedeu este, din punct de vedere pur istoric, nebunie curată *dacă nu* pornim de la certitudinea că oricare miracole sunt mai improbabile decât evenimentele naturale cele mai improbabile. Avem oare această certitudine?

Trebuie să distingem diferitele tipuri de improbabilitate. De vreme ce, prin definiţie, miracolele sunt mai rare decât alte evenimente, este evident şi de la bun început impro-

babil ca un miracol să se întâmple în orice loc şi timp dat. În sensul acesta, orice miracol este improbabil. Dar acest soi de improbabilitate nu face incredibilă istorisirea că *s-a întâmplat* un miracol, căci în acelaşi fel toate evenimentele au fost cândva la fel de improbabile. Este extrem de improbabil ca o piatră care ar cădea din stratosferă asupra Londrei să lovească un anumit loc dat, sau ca o anumită persoană să câştige un mare loz. Dar relatarea că piatra a aterizat lângă cutare prăvălie sau că dl Cutare a câştigat lozul cel mare nu e câtuşi de puţin incredibilă. Dacă ne gândim la numărul imens de întâlniri şi legături fertile câte au fost necesare între strămoşi pentru ca să te naşti tu, îţi dai seama că odinioară a fost extrem de improbabil ca să ajungă să existe o persoană ca tine: o dată însă ce te afli aici, relatarea despre existenţa ta nu e câtuşi de puţin incredibilă. Acest tip de probabilitate — probabilitatea anterioară a şanselor — nu ne interesează aici. Ne ocupăm doar de probabilitatea istorică.

De la faimosul *Eseu* al lui Hume încoace, s-a crezut în mod invariabil că relatările istorice despre miracole sunt cele mai intrinsec improbabile dintre toate relatările istorice. Potrivit lui Hume, probabilitatea se bazează pe ceea ce s-ar putea numi votul majoritar al experienţelor noastre trecute. Cu cât s-a ştiut că un lucru se întâmplă mai des, cu atât e mai probabil să se întâmple iarăşi, şi cu cât mai rar, cu atât mai puţin probabil. Or, regularitatea mersului Naturii, spune Hume, este

susţinută de ceva mai de încredere decât votul majoritar al experienţelor din trecut: ea este susţinută de votul lor unanim sau, după cum spune Hume, de „experienţa fermă şi inalterabilă". Există, efectiv, o „experienţă uniformă" ce se opune miracolului, altminteri, spune Hume, el nu ar mai fi miracol. Miracolul este, prin urmare, cel mai improbabil dintre toate evenimentele. E totdeauna mai probabil ca mărturiile să fie mincinoase sau eronate, decât că s-a produs un miracol.

Trebuie, firește, să fim de acord cu Hume că dacă există o „experienţă absolut uniformă" contra miracolelor, dacă, altfel spus, ele nu s-au întâmplat niciodată, atunci de ce nu s-au întâmplat. Din nefericire ştim că experienţa contrară lor este uniformă numai dacă ştim că toate relatările despre ele sunt false. Şi putem şti că toate relatările sunt false numai dacă ştim deja că niciodată nu au avut loc miracole. Argumentarea noastră se învârteşte de fapt într-un cerc.

Există însă la adresa lui Hume şi o obiecţie care ne poate duce la o examinare mai profundă a problemei noastre. Întreaga idee a probabilităţii (aşa cum o înţelege Hume) depinde de principiul uniformităţii Naturii. Dacă Natura nu funcţionează întotdeauna la fel, faptul că un lucru s-a întâmplat de zece milioane de ori nu face câtuşi de puţin mai probabilă împrejurarea ca el să aibă loc încă o dată. Şi cum oare putem cunoaşte uniformitatea Naturii? Reflectând o clipă, vedem că nu o cunoaştem prin experienţă. Observăm numeroase regularităţi în Natură. Firește însă

susținută de ceva mai de încredere decât votul majoritar al experiențelor din trecut: ea este susținută de votul lor unanim sau, după cum spune Hume, de „experiența fermă și inalterabilă". Există, efectiv, o „experiență uniformă" ce se opune miracolului, altminteri, spune Hume, el nu ar mai fi miracol. Miracolul este, prin urmare, cel mai improbabil dintre toate evenimentele. E totdeauna mai probabil ca mărturiile să fie mincinoase sau eronate, decât că s-a produs un miracol.

Trebuie, firește, să fim de acord cu Hume că dacă există o „experiență absolut uniformă" contra miracolelor, dacă, altfel spus, ele nu s-au întâmplat niciodată, atunci de ce nu s-au întâmplat. Din nefericire știm că experiența contrară lor este uniformă numai dacă știm că toate relatările despre ele sunt false. Și putem ști că toate relatările sunt false numai dacă știm deja că niciodată nu au avut loc miracole. Argumentarea noastră se învârtește de fapt într-un cerc.

Există însă la adresa lui Hume și o obiecție care ne poate duce la o examinare mai profundă a problemei noastre. Întreaga idee a probabilității (așa cum o înțelege Hume) depinde de principiul uniformității Naturii. Dacă Natura nu funcționează întotdeauna la fel, faptul că un lucru s-a întâmplat de zece milioane de ori nu face câtuși de puțin mai probabilă împrejurarea ca el să aibă loc încă o dată. Și cum oare putem cunoaște uniformitatea Naturii? Reflectând o clipă, vedem că nu o cunoaștem prin experiență. Observăm numeroase regularități în Natură. Firește însă

reprezintă aceeaşi întrebare pusă în două moduri diferite. Hume, printr-o scamatorie, le tratează ca pe două întrebări diferite. El răspunde mai întâi „Da" la întrebarea dacă Natura e absolut uniformă, iar apoi foloseşte acest „Da" ca temei pentru a răspunde „Nu" la întrebarea „Au loc miracole?" Singura întrebare reală la care pretindea să răspundă nu e nici măcar discutată. Hume dă răspunsul la o formă a întrebării însuşindu-şi răspunsul dat la altă formă a aceleiaşi întrebări.

Probabilităţile de felul celor care-l preocupă pe Hume sunt valabile în cadrul unei ipotetice uniformităţi a Naturii. Când se ridică problema miracolelor, ne punem întrebări asupra validităţii sau perfecţiunii cadrului însuşi. Nici un studiu al probabilităţilor dintr-un cadru dat nu ne poate spune însă cât de probabil este ca însuşi cadrul să poată fi violat. Admiţând un orar şcolar cu ora de franceză marţea dimineaţa la zece, este realmente probabil că Jones, care-şi face întotdeauna de mântuială lecţiile la franceză, o să aibă necazuri marţea viitoare şi că a avut de asemenea necazuri şi în fiecare zi de marţi din trecut. Ce ne spun însă toate acestea despre probabilitatea modificării orarului? Ca să afli asta trebuie să tragi cu urechea prin cancelaria profesorilor. Nu-ţi e de nici un folos să studiezi orarul.

Dacă ne cramponăm de metoda lui Hume, departe de a obţine ceea ce speram (şi anume concluzia că toate miracolele sunt infinit improbabile), ajungem într-un impas total. Singurul fel de probabilitate pe care el îl re-

cunoaşte se situează exclusiv în cadrul uniformităţii. Când uniformitatea însăşi e pusă sub semnul întrebării (şi este pusă în clipa în care întrebăm dacă se produc miracole), acest fel de probabilitate este suspendat. Şi Hume nu cunoaşte altul. Cu ajutorul metodei lui, aşadar, nu putem spune că uniformitatea este probabilă sau improbabilă, după cum nu putem spune nici că miracolele sunt probabile sau improbabile. Am închis *atât* uniformitatea, *cât şi* miracolele într-un soi de limb unde probabilitatea şi improbabilitatea nu pot ajunge niciodată. Rezultatul acesta este la fel de dezastruos pentru omul de ştiinţă şi pentru teolog, dar, după regulile lui Hume, nu este nimic de făcut.

Singura noastră speranţă este, aşadar, să încercăm a găsi un fel de probabilitate cu totul diferit. Să încetăm pentru moment a ne întreba ce drept avem să credem în uniformitatea Naturii şi să ne întrebăm de ce oare cred de fapt oamenii în ea. Socot că această credinţă are trei cauze, două dintre ele fiind iraţionale. În primul rând, noi suntem creaturi ale obişnuinţei. Ne aşteptăm ca situaţiile noi să semene cu cele vechi. E o tendinţă pe care o avem în comun cu animalele; o putem vedea cum acţionează, adeseori cu rezultate foarte comice, la câinii şi pisicile noastre. În al doilea rând, când ne proiectăm acţiunile, trebuie să nu luăm în consideraţie posibilitatea teoretică potrivit căreia s-ar putea ca Natura să nu se comporte şi mâine la fel de obişnuit, din cauză că nu putem face nimic în acest sens. Nu are rost să ne frământăm

în această privinţă, deoarece nu putem întreprinde nimic ca să schimbăm lucrurile. Şi de obicei uităm curând ceea ce ne scoatem din minte. Imaginea de uniformitate ajunge astfel să ne domine mintea fără nici o rezervă şi, ca atare, credem în ea. Ambele cauze sunt iraţionale şi ar fi la fel de eficiente în construirea unei credinţe false, ca şi în construirea unei credinţe adevărate.

Sunt însă convins că există o a treia cauză. „În ştiinţă", spunea regretatul Sir Arthur Eddington, „avem uneori convingeri la care ţinem, dar pe care nu le putem justifica; suntem influenţaţi de un anumit simţ al adecvării lucrurilor." Ar părea un criteriu periculos de subiectiv şi estetic, dar se poate oare îndoi cineva că el constituie o sursă principală a credinţei noastre în uniformitate? Un univers unde în Natură ar fi introduse clipă de clipă evenimente fără precedent şi impredictibile nu ar fi pentru noi doar incomod, ci şi profund respingător. Nu vom accepta sub nici un cuvânt un asemenea univers. Pentru noi e absolut detestabil. Aşa ceva ne şochează „simţul adecvării lucrurilor". Devansând experienţa, în ciuda multor experienţe, ne-am înrolat deja de partea uniformităţii. Căci, firește, ştiinţa procedează efectiv concentrându-se nu asupra regularităţii Naturii, ci asupra aparentelor ei iregularităţi. Tocmai aparenta iregularitate inspiră fiecare nouă ipoteză. Şi asta pentru că noi refuzăm să ne resemnăm în iregularităţi: nu ne găsim niciodată liniştea până ce nu ne constituim şi verificăm o ipoteză care ne autorizează

să spunem că în realitate ele nu erau deloc iregularităţi. Aşa cum ajunge la noi, Natura apare iniţial ca o masă de iregularităţi. Soba care a încălzit bine ieri nu mai încălzeşte azi; apa care anul trecut era sănătoasă este poluată anul acesta. Întreaga masă de experienţă aparent neregulată nu ar fi putut fi niciodată transformată în cunoaştere ştiinţifică dacă nu am fi introdus în ea încă de la început o credinţă în uniformitate pe care dezamăgirile, oricât de multe, nu ar putea să o zdruncine.

Credinţa — preferinţa aceasta — este oare ceva în care ne putem încrede? Sau nu e decât modul în care se întâmplă să lucreze minţile noastre? E inutil să spunem că până acum ea a fost întotdeauna confirmată de eveniment. Dar nu e de nici un folos decât dacă adaugi (măcar pe tăcute): „Şi prin urmare va fi întotdeauna", ceea ce nu poţi adăuga decât dacă credinţa noastră în uniformitate este bine întemeiată. Şi tocmai asta ne întrebăm acum. Oare acest simţ al adecvării care ne caracterizează are vreun corespondent în realitatea exterioară?

Răspunsul depinde de metafizica la care subscrii. Dacă tot ce există în Natură, marele eveniment interconexant nepremeditat, dacă cele mai profunde convingeri ale noastre sunt pur şi simplu produsele auxiliare ale unui proces iraţional, e evident atunci că nu există nici cel mai mărunt temei pentru a presupune că simţul adecvării care ne caracterizează şi credinţa noastră consecventă în uniformitate ne-ar spune ceva despre o

realitate exterioară nouă. Convingerile noastre nu sunt decât un fapt *propriu nouă înşine* — cum ar fi culoarea părului nostru. Dacă naturalismul este adevărat, nu avem nici un motiv să ne bizuim pe convingerea că Natura este uniformă. Ne putem bizui numai dacă este adevărată o metafizică total diferită. Dacă lucrul cel mai adânc din realitate, Faptul aflat la obârşia oricărei factităţi, este un lucru oarecum asemănător nouă — dacă este un Spirit Raţional, iar noi ne derivăm din El propria noastră spiritualitate raţională — atunci într-adevăr ne putem bizui pe o asemenea convingere. Repulsia noastră faţă de dezordine e derivată de la Creatorul Naturii şi al nostru. Lumea dezordonată în care noi nu ne putem resemna să credem este lumea dezordonată pe care El nu s-ar fi resemnat să o creeze. Convingerea noastră că programul nu va fi permanent sau iraţional schimbat este întemeiată deoarece am tras (într-un anumit sens) cu urechea în cancelaria Stăpânului.

Ştiinţele au nevoie în chip logic de o metafizică de acest fel. Cel mai mare filozof al naturii o consideră şi ca pe metafizica din care ele s-au dezvoltat iniţial. Profesorul Whitehead arată[1] că secolele de credinţă într-un Dumnezeu care combina „energia personală a lui Iehova" cu „raţionalitatea unui filozof grec" au produs pentru prima oară acea speranţă fermă într-o ordine sistematică ce a făcut cu putinţă naşterea ştiinţei moderne. Oamenii

---

[1] *Science and the Modern World*, cap. II.

au dobândit o mentalitate ştiinţifică deoarece au contat pe Lege în Natură, şi au contat pe Lege în Natură deoarece au crezut într-un Legislator. În majoritatea oamenilor de ştiinţă moderni această credinţă a murit: va fi interesant de văzut cât timp îi va supravieţui încrederea lor în uniformitate. Au apărut deja două dezvoltări semnificative — ipoteza unei subnaturi anomice şi abandonarea pretenţiei că ştiinţa este adevărată. S-ar putea să fim mai aproape decât bănuiam de sfârşitul Erei Ştiinţifice.

Dar dacă-L admitem pe Dumnezeu, suntem obligaţi să admitem minunea? Într-adevăr, nu avem nici un mijloc de protecţie împotriva ei. Acesta e preţul. Teologia îţi spune în fapt: „Admite-L pe Dumnezeu şi odată cu El riscul câtorva minuni, iar eu în schimb îţi voi valida credinţa în uniformitate în ceea ce priveşte copleşitoarea majoritate a evenimentelor." Filozofia care-ţi interzice să absolutizezi uniformitatea este şi filozofia care-ţi oferă temeiuri solide pentru a crede că ea e generală, că este *aproape* absolută. Fiinţa care ameninţă pretenţia Naturii la omnipotenţă i-o confirmă în ocaziile ei legale. Dă-mi puţintel gudron şi vom salva corabia. Alternativa este de fapt mult mai rea. Încearcă să absolutizezi Natura şi vei vedea că uniformitatea ei nu este nici măcar probabilă. Pretinzând prea mult, nu obţii nimica. Ajungi în impas, ca la Hume. Teologia îţi oferă un aranjament funcţional, care-i dă omului de ştiinţă libertatea de a-şi continua experimentele şi creştinului libertatea de a-şi continua rugăciunile.

Am găsit totodată, sugerez eu, şi ceea ce căutam — un criteriu pe baza căruia să judecăm probabilitatea intrinsecă a unui pretins miracol. Trebuie să o judecăm cu ajutorul „simţului înnăscut al adecvării lucrurilor", exact acelaşi simţ care ne-a făcut să anticipăm că universul ar putea fi ordonat. Nu vreau să spun, desigur, că trebuie să reutilizăm acest simţ pentru a decide dacă minunile în general sunt posibile: ştim că sunt, pe temeiuri filozofice. Nu vreau să spun nici că un simţ al adecvării ar putea înlocui cercetarea atentă a mărturiei istorice. Aşa cum am arătat în repetate rânduri, mărturia istorică nu poate fi apreciată dacă nu apreciem mai întâi probabilitatea intrinsecă a evenimentului consemnat. Tocmai făcând această estimare privitor la fiecare istorisire despre miraculos intră în joc simţul adecvării de care dispunem.

Dacă, atribuind o asemenea pondere simţului adecvării, aş întreprinde ceva nou, aş fi mai degrabă neliniştit. În realitate, nu fac decât să acord o recunoaştere formală unui principiu folosit dintotdeauna. Orice ar *spune* oamenii, nimeni nu crede cu adevărat că doctrina creştină a Învierii se află exact pe acelaşi nivel cu cine ştie ce flecăreli despre felul în care Maica Egarée Louise şi-a găsit în mod miraculos, cu ajutorul Sf. Anton, degetarul preferat. Credincioşii şi necredincioşii sunt de fapt total de acord în această privinţă. Chiuitul de satisfacţie cu care scepticul dezgroapă istoria cu degetarul şi „pudiciţia îmbujorată" cu care creştinul vrea să o

dosească spun amândouă aceeaşi poveste. Chiar şi cei ce socotesc absurde toate relatările despre miracole cred că unele sunt mult mai absurde decât altele; chiar şi cei ce cred în toate (dacă există vreunul) socotesc că unele necesită o credinţă deosebit de robustă. Criteriul utilizat de ambele partide este în fapt cel al adecvării. Mai bine de jumătate din refuzul de a crede că există miracole se bazează pe un sentiment al *neadecvării* lor: o convingere (datorată, după cum am demonstrat, unei false filozofii) că ele sunt nepotrivite cu demnitatea lui Dumnezeu sau a Naturii sau cu nevrednicia şi insignifianţa omului.

În următoarele trei capitole voi încerca să prezint minunile centrale ale credinţei creştine astfel încât să le pun în evidenţă „adecvarea". Nu voi proceda însă prin stabilirea formală a condiţiilor pe care ar trebui să le îndeplinească „adecvarea" în abstract şi apoi prin ajustarea minunilor în acea schemă. „Simţul adecvării" este, în cazul nostru, ceva prea delicat şi prea insesizabil pentru a fi supus unui asemenea tratament. Dacă voi reuşi, adecvarea — iar dacă dau greş, inadecvarea — acestor minuni se va manifesta de la sine în timp ce le vom studia.

XIV

Marea minune

O lumină strălucind din spatele soarelui; soarele
Nu ardea ca ea şi nu putea străbate
atât de departe.

CHARLES WILLIAMS

Minunea centrală afirmată de creştini este Întruparea. Ei spun că Dumnezeu a devenit om. Toate celelalte miracole sunt o pregătire pentru acesta, o manifestare sau un rezultat al ei. Întocmai cum fiecare eveniment natural este manifestarea într-un loc şi într-un moment particular al caracterului total al Naturii, la fel şi fiecare minune creştină particulară manifestă într-un loc şi într-un moment particular caracterul şi semnificaţia Întrupării. În creştinism nu poate fi vorba de interferenţe arbitrare dispersate întâmplător. Creştinismul nu relatează o serie de raiduri inconexe împotriva Naturii, ci diversele etape ale unei invazii strategic coerente — o invazie care urmăreşte cucerirea şi „ocuparea" totală. Adecvarea şi, prin urmare, credibilitatea minunilor particulare depinde de relaţia lor cu Marea Minune; orice discuţie despre ele separate de aceasta e inutilă.

Adecvarea sau credibilitatea Marii Minuni înseşi nu poate fi judecată, evident, după aceleaşi norme. Şi trebuie să admitem numai-

decât că e foarte dificil să găsim o normă după care ar putea fi judecată. Dacă acest lucru s-a întâmplat, el a fost evenimentul central din istoria Pământului — lucrul în jurul căruia gravitează întreaga poveste. De vreme ce s-a întâmplat o singură dată, el este, după normele lui Hume, infinit improbabil. Dar atunci şi întreaga istorie a Pământului s-a întâmplat o singură dată; este, aşadar, şi ea incredibilă? De aici dificultatea, care apasă atât asupra creştinului, cât şi asupra ateului, de a estima probabilitatea Întrupării. Este ca şi cum ne-am întreba dacă existenţa Naturii înseşi este intrinsec probabilă. Iată de ce este mai uşor să argumentăm, pe temeiuri istorice, că Întruparea a avut realmente loc decât să demonstrăm, pe temeiuri filozofice, probabilitatea ocurenţei sale. Dificultatea istorică de a furniza pentru viaţa, spusele şi influenţa lui Isus o explicaţie care să nu fie mai rigidă decât explicaţia creştină este extrem de mare. Discrepanţa dintre profunzimea, bunul-simţ şi (fie-mi îngăduit să adaug) *perspicacitatea* învăţăturii Sale morale şi megalomania extravagantă ce trebuie să stea în spatele învăţăturii Sale teologice dacă El nu este într-adevăr Dumnezeu nu a fost depăşită niciodată în chip mulţumitor. De aceea ipotezele noncreştine îşi succedă una alteia cu fertilitatea neliniştită a perplexităţii. Astăzi ni se cere să privim toate elementele teologice ca pe nişte concrescenţe târzii la povestea despre un Isus „istoric" şi pur uman; ieri ni se cerea să credem că totul a început cu miturile despre vegetaţie şi religiile de mistere

și că Omul pseudoistoric a fost confecționat la o dată ulterioară. Dar această investigație istorică iese din sfera de interes a cărții mele.

De vreme ce Întruparea, dacă este un fapt, deține această poziție centrală și de vreme ce admitem că încă nu știm cum anume s-a petrecut pe temeiuri istorice, ne găsim într-o poziție ce ar putea fi ilustrată cu ajutorul următoarei analogii. Să presupunem că suntem în posesia unor părți dintr-un roman sau dintr-o simfonie. Cineva ne aduce acum o porțiune recent descoperită din manuscris și spune: „Aceasta e porțiunea lipsă din operă. Este capitolul în jurul căruia gravitează de fapt întreaga acțiune a romanului. Aceasta e tema principală a simfoniei." Obligația noastră ar fi să vedem dacă noul pasaj, odată ce acceptăm că ocupă locul central pretins de către descoperitorul său, ilustrează într-adevăr toate părțile deja cunoscute și „le restabilește". Și nici nu e posibil să mergem prea departe pe un drum greșit. Noul pasaj, dacă ar fi contrafăcut, oricât de atrăgător ar părea la prima vedere, ar deveni cu atât mai greu de reconciliat cu restul operei, cu cât am examina mai pe îndelete chestiunea. Dar dacă ar fi autentic, atunci, la fiecare nouă ascultare a muzicii sau la fiecare nouă lectură a cărții, am constata că el se integrează, simțindu-se tot mai acasă, și impregnează cu semnificație tot soiul de detalii din întreaga operă pe care până atunci le trecusem cu vederea. Chiar dacă noul capitol central — sau noua temă principală — ar conține mari dificultăți în sine, am conti-

nua să-l considerăm autentic de vreme ce ar elimina permanent dificultăţile ridicate de celelalte părţi. Într-un mod oarecum similar trebuie să procedăm şi cu doctrinele despre Întrupare. Aici, în loc de simfonie sau roman, avem întreaga masă a cunoştinţelor noastre. Credibilitatea va depinde de măsura în care doctrina, o dată acceptată, poate ilumina şi integra întreaga masă. E mult mai puţin important ca doctrina însăşi să fie pe deplin inteligibilă. Credem că soarele este în slava cerului într-o zi de vară la amiază nu pentru că putem vedea limpede soarele (de fapt nu putem), ci pentru că putem vedea toate celelalte lucruri.

Prima dificultate ce i se prezintă oricărui critic al doctrinei stă chiar în centrul ei. Ce se poate înţelege prin „Dumnezeu se face om"? Cum oare se poate concepe ca Spiritul autoexistent şi etern, Factitatea fundamentală, să se combine în asemenea măsură cu un organism omenesc natural, încât să creeze o singură persoană? Şi asta ar putea fi un obstacol fatal dacă nu am fi descoperit deja că o activitate mai mult decât naturală (actul gândirii), deci un agent pesemne mai mult decât natural, se uneşte astfel în fiecare fiinţă umană cu o parte a Naturii, în mod atât de strâns, încât creatura mixtă rezultată îşi spune „eu" şi se individualizează. Nu vreau să sugerez, firesc, că ceea ce s-a întâmplat când Dumnezeu s-a făcut om nu a fost decât alt caz al acestui proces. În alţi oameni o *creatură* supranaturală devine astfel, în unire cu creatura naturală, o fiinţă umană. În

Isus, Creatorul Supranatural Însuşi, după cum se susţine, a procedat astfel. Cred că, oricât ne-am strădui, nu vom fi în stare să ne imaginăm modul de conştiinţă a Dumnezeului întrupat. Iată punctul în care doctrina nu e pe de-a-ntregul inteligibilă. Dar dificultatea pe care am resimţit-o în simpla idee a coborârii Supranaturalului în Natural este evident inexistentă sau cel puţin poate fi depăşită în persoana fiecărui om. Dacă nu am şti din experienţă ce înseamnă să fii animal raţional, cum se face că toate aceste fapte naturale, toată această biochimie, afecţiunea sau repulsia instinctivă şi percepţia sensibilă pot deveni mediul gândirii raţionale şi al voinţei morale care înţeleg relaţiile necesare şi recunosc modurile de comportament ca pe un liant universal, nu am putea să concepem şi cu atât mai puţin să ne imaginăm ceea ce s-a întâmplat. Discrepanţa dintre o mişcare de atomi în cortexul unui astronom şi faptul că el înţelege necesitatea existenţei unei planete încă neobservate dincolo de Uranus este deja atât de imensă, încât Întrupa-rea lui Dumnezeu Însuşi nu este, într-un anumit sens, cu mult mai surprinzătoare. Nu putem concepe cum anume s-a sălăşluit Spiritul Divin în spiritul omenesc şi creat al lui Isus, dar nu putem concepe nici cum anume se sălăşluieşte spiritul Lui omenesc sau spiritul oricărui om în organismul său natural. Ceea ce putem înţelege, dacă doctrina creştină e adevărată, este că propria noastră existenţă compozită nu e anomalia pură ce părea să fie, ci o imagine palidă a înseşi

Întrupării Divine — aceeaşi temă într-o cheie cu totul minoră. Putem înţelege că dacă Dumnezeu coboară astfel într-un spirit omenesc, iar spiritul omenesc coboară astfel în Natură, iar gândurile noastre în simţurile şi pasiunile noastre, şi dacă minţile adulte (dar numai cele mai bune dintre ele) pot coborî intrând în relaţii de simpatie cu copiii, şi oamenii pot coborî intrând în relaţii de simpatie cu animalele, atunci totul se leagă, şi realitatea totală, atât cea naturală, cât şi cea supranaturală, în care trăim, este mai variat şi mai subtil armonioasă decât am fi putut bănui. Surprindem astfel un nou principiu-cheie — puterea Superiorului, exact în măsura în care este cu adevărat Superior, de a coborî, puterea mai marelui de a include mai micul. Astfel, corpurile tridimensionale exemplifică numeroase adevăruri ale geometriei plane, dar figurile plane nu pot face la fel cu adevărurile geometriei în spaţiu; numeroase principii anorganice sunt valabile pentru organisme, dar nici un principiu organic nu e valabil pentru minerale; Montaigne a devenit pisicos cu pisica lui, dar ea n-a discutat niciodată filozofie cu el[1]. Pretutindeni marele pătrunde în mic — puterea lui de a o face este aproape testul măreţiei sale.

În istoria creştină Dumnezeu coboară pentru a reurca. El vine jos în timp şi spaţiu din înălţimile fiinţei absolute, jos în umanitate, încă şi mai jos, dacă specialiştii în embriologie au dreptate, ca să recapituleze în uter faze

---

[1] *Eseuri*, I. XII, Apologia lui Raimond Sebond.

străvechi şi preumane ale vieţii; jos până la rădăcinile şi până în adâncul Naturii create de El. Dar El coboară ca să reurce iarăşi şi să înalţe cu Sine întreaga lume ruinată. Trebuie să-ţi imaginezi un bărbat puternic aplecându-se din ce în ce mai jos pentru a ajunge la o povară complicată. E silit să se aplece ca să ridice, trebuie aproape să dispară sub masa ei înainte de a-şi îndrepta spinarea cu un efort incredibil şi a pleca de acolo cu întreaga greutate legănându-i-se pe umeri. Sau te poţi gândi la un scufundător, care mai întâi se dezbracă, apoi priveşte în înaltul văzduhului, apoi plonjează împroşcând valurile, dispare, străbătând straturile de apă verzuie şi caldă către cele întunecoase şi reci, tot mai jos, sub o presiune crescândă, în zona cvasimoartă de nămol, sedimente şi reziduuri străvechi; apoi din nou sus, înapoi la culoare şi lumină, cu plămânii aproape explodând, până când revine la suprafaţă, purtând în mână obiectul preţios, şiroind de apă, după care se cufundase ca să-l recupereze. Şi el şi lucrul acela şi-au recăpătat culoarea acum când au urcat din nou în lumină: jos, în adâncuri, unde obiectul zăcea incolor în întuneric, îşi pierduse şi scufundătorul culoarea.

Fiecare dintre noi va recunoaşte în această coborâre şi reascensiune o schemă familiară, ceva scris pretutindeni în lume. Este schema oricărei vieţi vegetale. Ea este silită să se micşoreze şi să devină ceva tare, mic şi aparent mort, trebuie apoi să intre în pământ: de acolo îşi începe reascensiunea, viaţa cea nouă. Aceasta e şi schema oricărei pro-

creaţii animale. Are loc o coborâre de la nivelul organismelor depline şi perfecte în spermatozoid şi ovul şi în matricea întunecoasă, sub forma unei vieţi iniţial inferioare în comparaţie cu cea a speciei reproduse: apoi lenta ascensiune către embrionul desăvârşit, către pruncul viu şi conştient şi, în cele din urmă, către adult. La fel se petrec lucrurile şi în viaţa noastră morală şi emoţională. Primele dorinţe inocente şi spontane trebuie să se supună procesului cvasiletal de control sau de reprimare totală, dar de acolo se produce reascensiunea către un caracter pe deplin format, în care forţa materialului originar operează întreagă, dar într-o nouă modalitate. Moarte şi renaştere — coborâre şi urcare — iată principiul-cheie. După această trecere îngustă, după această micşorare urmează aproape totdeauna drumul mare.

Doctrina Întrupării, dacă e acceptată, plasează şi mai insistent în centrul său acest principiu. Schema există în Natură deoarece a existat mai întâi în Dumnezeu. Toate ipostazele ei pe care le-am menţionat nu sunt, după cum se dovedeşte, decât transpuneri ale Temei Divine într-o gamă minoră. Nu mă refer acum doar la Răstignirea şi Învierea lui Cristos. Schema totală, în raport cu care ele sunt doar punctul crucial, constituie Moartea şi Renaşterea reale: căci cu siguranţă nici o sămânţă căzută dintr-un pom oricât de falnic într-un sol oricât de întunecos şi de rece n-ar putea furniza altceva decât o palidă analogie cu acea uriaşă coborâre şi reurcare în

cursul căreia Dumnezeu a dragat abisul mâlos şi salmastru al Creaţiei.

Din acest punct de vedere învăţătura creştină se adaptează atât de repede celor mai profunde percepţii ale realităţii de care dispunem din alte surse, încât se pot ivi îndoieli de altă natură. Oare adecvarea aceasta nu este prea facilă? Atât de facilă, încât ne putem întreba dacă respectiva doctrină nu le-a fost sugeratā oamenilor de observarea acestei scheme în alte domenii, în speţă în moartea şi resurecţia anuală a grâului? Căci au existat, firește, numeroase religii în care drama anuală (atât de importantă pentru viaţa tribului) constituia, după cum e aproape unanim admis, tema centrală, iar divinitatea — Adonis, Osiris sau altele — era aproape nedeghizat o personificare a grâului, un „rege al grâului" care murea şi învia din nou în fiecare an. Oare Cristos nu e pur şi simplu alt rege al grâului?

Or, acest fapt ne duce la cea mai curioasă observaţie în legătură cu creştinismul. Într-un anumit sens, concepţia pe care tocmai am descris-o este efectiv adevărată. Dintr-un anumit punct de vedere, Cristos este „acelaşi lucru" ca Adonis sau Osiris (cu excepţia, evident, a faptului că ei au trăit nu se ştie unde şi când, în vreme ce El a fost executat de către un magistrat roman cunoscut nouă şi într-un an ce poate fi stabilit cu aproximaţie). Ei bine, tocmai aici este enigma. Dacă creştinismul este o religie de acest tip, de ce atunci analogia cu sămânţa ce intră în pământ este atât de rar menţionată (doar de două ori, dacă

nu mă înşel) în Noul Testament? Religiile grâului sunt populare şi respectabile: dacă asta este ceea ce transmiteau primii învăţători creştini, ce motiv ar fi avut să ascundă faptul? Impresia pe care o lasă e aceea de oameni care pur şi simplu nu ştiu cât de apropiaţi sunt de religiile grâului, de oameni care au trecut pur şi simplu cu vederea bogatele surse de imagistică şi asociaţie relevante pe care ei ar fi trebuit să fie oricând gata să le exploateze. Dacă am spune că le-au suprimat fiindcă erau evrei, nu am face decât să reformulăm enigma sub un nou veşmânt. De ce oare singura religie a unui „Dumnezeu muritor" care a supravieţuit efectiv şi s-a ridicat pe înălţimi spirituale fără echivalent se iveşte tocmai printre acei oameni cărora — şi aproape numai lor — le-a fost străin întregul cerc de idei ce ţin de „Dumnezeul muritor"? Eu însumi, citind pentru prima dată în mod serios Noul Testament, pe când eram, imaginativ şi poetic, absolut însetat de schema Morţii şi Renaşterii şi dornic să întâlnesc un rege al grâului, am fost înfiorat şi uluit de absenţa aproape totală a unor asemenea idei în documentele creştine. Se detaşa cu deosebire un moment. Un „Dumnezeu muritor" — singurul Dumnezeu muritor care ar putea avea o existenţă istorică — ţine în mâna Sa pâinea, adică grâul, şi spune „Aceasta este trupul meu". Cu siguranţă aici, chiar dacă nicăieri altundeva — sau cu siguranţă dacă nu aici, măcar în primele comentarii la acest pasaj şi de-a lungul întregii tradiţii devoţionale ulterioare, acumulate într-un volum

tot mai amplu — adevărul trebuie să iasă la lumină; legătura dintre acest moment și drama anuală a recoltelor de grâu trebuie neapărat făcută. Dar nu. Legătura o văd doar eu. Nu există nici un semn că au văzut-o ucenicii sau (omenește vorbind) Cristos însuși. Este aproape ca și cum El nu și-ar fi dat seama ce spusese.

Consemnările, în fapt, ne arată o Persoană care *interpretează* rolul Dumnezeului muritor, dar ale cărei cugetări și cuvinte rămân cu totul în afara cercului de idei religioase de care ține Dumnezeul muritor. Însuși lucrul în jurul căruia se centrează toate religiile Naturii pare a se fi întâmplat realmente o dată: dar el s-a întâmplat într-un cerc unde nu era prezentă nici o urmă de religie a Naturii. Este ca și cum ai întâlni șarpele-de-mare și ai constata că el nu crede în existența șarpelui-de-mare; ca și cum istoria ar consemna existența unui bărbat care a săvârșit toate isprăvile atribuite lui Sir Launcelot fără a fi auzit vreodată ceva despre cavalerism.

Există totuși o ipoteză care, dacă o acceptăm, face totul lesne de înțeles și coerent. Creștinii nu pretind că „Dumnezeu" s-a întrupat pur și simplu în Isus. Ei pretind că singurul Dumnezeu adevărat este Acela adorat de Isus ca Iehova și că El este cel care a coborât. Or, dublul caracter al lui Iehova este chiar acesta. Pe de o parte, El este Dumnezeul Naturii, Creatorul ei bucuros. El este cel ce trimite ploaia în brazde până când văile se acoperă de holde atât de dese, încât râd și

cântă. Copacii din pădure se bucură înaintea Lui şi glasul Lui face ca şi ciuta sălbatică să-şi nască puiul. El este Dumnezeul pâinii, al vinului şi al untdelemnului. În această privinţă, El face permanent toate lucrurile pe care le fac Zeii Naturii: El este Bacchus, Venus, Ceres la un loc. În iudaism nu e nici urmă din ideea întâlnită în unele religii pesimiste şi panteiste cum că Natura este un fel de iluzie sau de dezastru, că existenţa finită este în sine un rău şi că soluţia constă în revenirea tuturor lucrurilor întru Dumnezeu. În comparaţie cu asemenea concepţii antinaturale, Yahweh ar putea fi considerat aproape ca un Dumnezeu al Naturii.

Pe de altă parte, Yahweh, evident, *nu* este un Dumnezeu al Naturii. El nu moare şi nu învie în fiecare an asemenea unui adevărat Rege al Grâului. Chiar dacă aduce vin şi rodnicie, El nu trebuie să fie proslăvit cu rituri bacanalice şi afrodiziace. El nu este sufletul şi nici altă parte a Naturii. El sălăşluieşte în eternitate, stă în locul cel înalt şi sacru: cerul e tronul Său, nu vehiculul Său, pământul e scăunel pentru picioare, nu veşmântul Său. Într-o zi El le va desface pe amândouă şi va crea un cer şi un pământ nou. El nu trebuie să fie identificat nici cu „scânteia dumnezeiască" din om. El este „Dumnezeu şi nu om": gândurile Lui nu sunt gândurile noastre; toată dreptatea noastră nu e decât o zdreanţă murdară. Felul în care El i se arată lui Iezechiel e însoţit de o imagistică neîmprumutată din Natură, ci (mis-

ter prea rareori observat[2]) de la acele maşini pe care oamenii aveau să le construiască la multe sute de ani după moartea lui Iezechiel. Profetul a văzut ceva suspect de asemănător cu un *dinam*.

Yahweh nu este nici sufletul Naturii, nici duşmanul ei. Ea nu este nici trupul Său, nici o formă decăzută sau diminuată din El. Ea e creatura Lui. El nu este un Dumnezeu-natură, ci Dumnezeul Naturii — inventatorul, creatorul, proprietarul şi supraveghetorul ei. Tuturor celor care citesc cartea de faţă această concepţie le este familiară încă din copilărie, prin urmare suntem lesne înclinaţi să credem că este cea mai obişnuită concepţie din lume. „Dacă e să creadă în Dumnezeu", ne întrebăm noi, „în ce alt Dumnezeu ar crede oare oamenii?" Răspunsul istoriei este însă: „Aproape în orice alt fel de Dumnezeu." Ne confundăm privilegiile cu instinctele, întocmai cum unele doamne pe care le întâlnim îşi consideră propriile maniere rafinate ca fiindu-le înnăscute. Ele nu-şi mai amintesc că au fost educate în spiritul lor.

Or, dacă există un asemenea Dumnezeu şi dacă El coboară pentru ca iarăşi să se înalţe, putem înţelege atunci de ce Cristos este atât de tăcut în privinţa lui. E asemănător cu Regele Grâului din cauză că Regele Grâului este un portret al Său. Asemănarea nu e câtuşi de puţin ireală sau întâmplătoare. Căci Regele Grâului este derivat (prin imaginaţia omenească) din faptele Naturii, iar

---

[2] Datorez această remarcă preotului Adam Fox.

faptele Naturii din Creatorul ei; schema Morţii şi Renaşterii se află în ea fiindcă mai întâi a fost în El. Pe de altă parte, elementele de religie a Naturii sunt izbitor de absente din învăţătura lui Isus şi din pregătirea iudaică ce a dus la ea tocmai pentru că în ele Se manifestă însuşi Originalul Naturii. Prin ele pătrunzi de la bun început dincolo de religia Naturii şi dincolo de Natura însăşi. Acolo unde e prezent Dumnezeul adevărat nu apar şi umbrele acelui Dumnezeu; apare cel cu care sunt asemănătoare umbrele. De-a lungul întregii lor istorii, evreii au fost în mod constant îndepărtaţi de cultul zeilor Naturii, nu pentru că zeii Naturii erau sub toate aspectele contrari Dumnezeului Naturii, ci pentru că, în cel mai bun caz, ei erau doar asemănători, şi destinul acelei naţiuni a fost să se întoarcă de la asemănare la lucrul în sine.

Menţionarea acelei naţiuni ne îndreaptă atenţia către una din caracteristicile istoriei creştine ce repugnă spiritului modern. Ca să fim foarte sinceri, nu ne place câtuşi de puţin ideea de „popor ales". Democraţi prin naştere şi educaţie, am prefera să credem că toate naţiunile şi toţi indivizii pleacă de la acelaşi nivel în căutarea lui Dumnezeu sau chiar că toate religiile sunt deopotrivă adevărate. Trebuie să admitem de la bun început că creştinismul nu face nici un fel de concesii acestui punct de vedere. El nu spune nimic despre o căutare omenească a lui Dumnezeu, ci despre ceva făcut de Dumnezeu pentru, către şi referitor la om. Iar modul în care El o face e selectiv, nedemocratic în cel mai înalt

grad. După ce cunoaşterea lui Dumnezeu a fost pierdută sau estompată la scară universală, un singur om de pe pământ (Avraam) este ales. El e separat (destul de jalnic, presupunem) de mediul său firesc, trimis într-o ţară necunoscută şi făcut strămoşul unei naţiuni căreia îi va fi dat să poarte cunoaşterea Dumnezeului adevărat. Selecţia continuă în interiorul acestei naţiuni: unii mor în deşert, alţii rămân în Babilon. Şi procesul de selecţie merge mai departe. Devine din ce în ce mai strâns, se subţiază în cele din urmă până ce ajunge un singur punct strălucitor ca vârful unei suliţe. Este o tânără evreică în rugăciune. Întreaga omenire (în măsura în care e vorba de răscumpărarea ei) s-a redus la dimensiunile sale.

Un atare proces este foarte diferit de exigenţele sensibilităţii moderne, dar e frapant de asemănător cu ceea ce face de obicei Natura. Selectivitatea şi, odată cu ea (trebuie să recunoaştem), o risipă enormă, este însăşi metoda ei. Doar o porţiune foarte mică dintr-un spaţiu enorm e ocupată de materie. Dintre toate stelele, poate doar foarte puţine, poate doar una, au sisteme planetare. Dintre planetele sistemului nostru probabil una singură găzduieşte viaţă organică. În transmiterea vieţii organice, sunt emişi nenumăraţi spermatozoizi şi seminţe: doar câţiva sunt aleşi pentru onoarea fertilităţii. Dintre toate speciile, una singură este raţională. În cadrul acelei specii numai câţiva indivizi ating excelenţa frumuseţii, forţei sau inteligenţei.

În acest punct ne apropiem periculos de argumentul faimoasei *Analogii* a lui Butler.

Spun „periculos“ deoarece argumentul acelei cărţi este în mare măsură înclinat să admită parodierea sub forma: „Spui că purtarea atribuită Dumnezeului creştin este deopotrivă ticăloasă şi prostească, dar nu e mai puţin probabil să fie adevărată tocmai de aceea, întrucât pot să arăt că Natura (pe care El a creat-o) se comportă la fel de rău.“ La care ateul va răspunde — şi cu atât mai sigur va face astfel, cu cât e mai aproape de Cristos în adâncul inimii sale —: „Dacă există un asemenea Dumnezeu, atunci îl disprețuiesc şi îl sfidez.“ Eu însă nu afirm că Natura, aşa cum o cunoaştem acum, este bună; aceasta e o chestiune la care va trebui să revenim numaidecât. După cum nu afirm nici că un Dumnezeu ale cărui acţiuni nu ar fi mai bune decât ale Naturii ar constitui un obiect de cult potrivit pentru orice om onest. Problema e ceva mai subtilă. Această calitate selectivă şi nedemocrată a Naturii, cel puţin în măsura în care afectează viaţa omului, nu este nici rea, nici bună. În funcţie de felul cum spiritul exploatează această situaţie naturală sau nu izbuteşte s-o facă, iau naştere binele sau răul. Ea îngăduie, pe de o parte, competiţia, aroganţa şi invidia nemiloase; pe de alta, ea îngăduie modestia şi (una din cele mai mari desfătări ale noastre) admiraţia. O lume în care aş fi *realmente* (şi nu doar în virtutea unei utile ficţiuni juridice) „la fel de bun ca oricare altul“, în care nu aş ridica niciodată ochii către cineva mai înţelept, mai inteligent, mai curajos sau mai învăţat decât mine, ar fi insuportabilă. Ştiu mai bine de ce nu doresc aşa ceva adevăraţii

„fani“ ai stelelor de cinema sau ai fotbaliștilor celebri! Ceea ce face scenariul creștin nu este să instaleze la Nivelul Divin o cruzime și o risipă care ne-au dezgustat deja la cel Natural, ci să ne arate în lucrarea lui Dumnezeu, exercitându-se fără cruzime sau risipă, același principiu prezent și în Natură, deși acolo se exercită și într-un fel, și într-altul. El ilumineză scena naturală sugerând că un principiu la prima vedere lipsit de sens poate fi totuși derivat dintr-un principiu bun și frumos, poate fi în fapt o copie degradantă și maculată a acestuia — forma patologică pe care ar putea-o lua într-o Natură *coruptă*.

Căci dacă examinăm selectivitatea atribuită de creștini lui Dumnezeu, nu găsim în ea nici urmă de acel „favoritism“ de care ne era teamă. Oamenii „aleși“ sunt aleși nu de dragul lor (categoric nu pentru propria lor cinste sau plăcere), ci de dragul celor nealeși. Lui Avraam i se spune că „în sămânța lui“ (poporul ales) „toate popoarele vor fi binecuvântate“. Națiunea aceea a fost aleasă ca să poarte o povară grea. Suferințele lor sunt mari, dar, așa cum a recunoscut Isaia, ele îi vindecă pe alții. Asupra Femeii alese în cele din urmă se pogoară extremul abis al suplicului matern. Fiul Ei, Dumnezeul întrupat, este un „om al durerilor“; singurul Om întru care a coborât Divinitatea, Omul unic care poate fi adorat în mod legitim este cu precădere menit suferinței.

Dar, veți întreba dumneavoastră, oare toate acestea îndreaptă cu ceva lucrurile? Nu e oare tot o injustiție, de astă dată inversă? În

situaţia în care, la prima vedere, îl acuzăm pe Dumnezeu de favorizare necuvenită a „aleşilor" Săi, suntem acum tentaţi să-L acuzăm de defavorizare necuvenită. (Încercarea de a menţine ambele capete de acuzare simultan e preferabil să fie abandonată.) Şi în mod cert am ajuns aici la un principiu foarte adânc înrădăcinat în creştinism: ceea ce s-ar putea numi principiul *substituţionismului*. Omul Neprihănit suferă în locul celui păcătos şi, în felul lor, toţi oamenii buni în locul tuturor oamenilor răi. Iar acest substituţionism — nu mai puţin decât moartea şi renaşterea sau selectivitatea — este şi o caracteristică a Naturii. Autosuficienţa, existenţa exclusiv din propriile resurse, este o imposibilitate pe tărâmul ei. Fiecare lucru este îndatorat tuturor celorlalte, sacrificat tuturor celorlalte, dependent de toate celelalte. Şi în acest caz trebuie să recunoaştem că principiul în sine nu este nici bun, nici rău. Pisica trăieşte pe seama şoarecelui într-un mod pe care eu îl socotesc rău; albinele şi florile trăiesc unele pe seama celorlalte într-un chip mai plăcut. Parazitul trăieşte pe seama „gazdei" sale, dar la fel şi copilul nenăscut pe seama mamei. Fără substituţionism, în viaţa socială nu ar exista exploatare sau oprimare, dar nici gentileţe sau gratitudine. El este un izvor atât de iubire, cât şi de ură, atât de nenorocire, cât şi de fericire. Dacă am înţeles aceasta, nu vom mai socoti că exemplele degradate de substituţionism din Natură ne interzic să presupunem că principiul însuşi e de origine divină.

Ajunşi aici, ar fi poate bine să aruncăm o privire în urmă şi să notăm în ce măsură doctrina Întrupării acţionează deja asupra restului cunoştinţelor noastre. Am pus-o până acum în legătură cu alte patru principii: natura mixtă a omului, schema coborârii şi reascensiunii, selectivitatea şi substituţionismul. Primul poate fi numit un fapt referitor la graniţa dintre Natură şi Supranatură; celelalte trei sunt caracteristici ale Naturii propriu-zise. Or, majoritatea religiilor, când sunt puse faţă-n faţă cu faptele Naturii, fie le reafirmă pur şi simplu, conferindu-le (aşa cum sunt) un prestigiu transcendent, fie le neagă pur şi simplu, făgăduindu-ne eliberarea de atare fapte ca şi de Natură în totalitatea ei. Religiile naturale urmează prima direcţie. Ele ne sanctifică preocupările agricole ca şi, de fapt, întreaga noastră viaţă biologică. Ne îmbătăm efectiv în cultul lui Dionysos şi ne culcăm cu femei reale în templul zeiţei fertilităţii. În cultul Forţei Vitale, care constituie tipul modern şi occidental de religie naturală, noi preluăm tendinţa existentă către „dezvoltare" sau complexitate tot mai mare în viaţa organică, socială şi industrială şi facem din ea un zeu. Religiile antinaturale sau pesimiste, mai civilizate şi mai sensibile, precum buddhismul sau hinduismul superior, ne spun că Natura este rea şi iluzorie, că nu există nici o scăpare din această prefacere necontenită, din vatra încinsă a luptei şi dorinţei. Nici unele, nici altele nu plasează într-o nouă lumină faptele Naturii. Religiile naturale nu fac decât să întărească vi-

ziunea despre Natură pe care o îmbrățișăm spontan în momentele noastre de sănătate robustă și de brutalitate expansivă; religiile antinaturale procedează la fel cu viziunea pe care o adoptăm în momente de compasiune, dezgust sau oboseală. Doctrina creștină nu face nici una, nici alta. Dacă cineva o abordează cu ideea că, de vreme ce Yahweh este Dumnezeul fertilității, lascivitatea noastră poate fi autorizată, sau că selectivitatea și substituționismul metodei lui Dumnezeu ne vor îngădui să imităm (ca „eroi", „supraoameni" sau paraziți sociali) selectivitatea și substituționismul de rang inferior ale Naturii, el se va simți derutat și respins de inflexibila existență creștină de castitate, smerenie, milă și dreptate. Pe de altă parte, dacă ajungem la ea luând în considerare moartea care precedă fiecare renaștere, sau faptul inegalității, sau dependența noastră de ceilalți și dependența lor de noi, precum și purele necesități odioase ale unui cosmos malign, și sperând să fim eliberați într-o spiritualitate transparentă și „iluminată" unde toate aceste lucruri vor dispărea pur și simplu, vom fi la fel de dezamăgiți. Ni se va spune <u>că, într-un anumit sens</u> și în ciuda unor <u>enorme</u> diferențe, lucrurile stau la fel peste tot; că inegalitatea ierarhică, nevoia de autoabandonare, sacrificiul de sine în favoarea celorlalți și acceptarea recunoscătoare și iubitoare (dar fără nici un simțământ de rușine) a sacrificiului celorlalți în favoarea noastră își exercită dominația și pe tărâmul de dincolo de Natură. Într-adevăr, numai iubirea

marchează diferența: exact aceleași principii care sunt rele în lumea egoismului și a necesității sunt bune în lumea iubirii și a înțelegerii. Astfel, dacă acceptăm această învățătură despre lumea superioară, facem noi descoperiri și despre lumea inferioară. Tocmai din vârful acelui munte înțelegem pentru prima oară cu adevărat peisajul văii de aici. Aici, în sfârșit, găsim (așa cum nu găsim nici în religiile naturale, nici în religiile care tăgăduiesc Natura) o iluminare reală: Natura este limpezită de o lumină ce vine de dincolo de Natură. Vorbește Cineva care știe despre ea mai mult decât se poate ști din interiorul ei.

O implicație a acestei doctrine în întregul său este că Natura e contaminată de rău. Marile principii-cheie care există ca modalități ale binelui în Viața Divină îmbracă, în lucrările ei, nu doar o formă mai puțin desăvârșită (fapt la care ne-am fi așteptat oricum), ci și forme pe care am fost silit să le descriu ca morbide sau depravate. Iar această depravare nu ar putea fi total înlăturată prin refacerea drastică a Naturii. Virtutea omenească desăvârșită ar putea izgoni în fapt din viața oamenilor toate relele ce se nasc acum din substituționism și selectivitate, reținând numai binele: dar prodigalitatea și suferința naturii nonumane ar rezista — și ar continua, firește, să contamineze viața oamenilor sub forma bolii. Și destinul făgăduit omului implică o „răscumpărare" sau o „refacere" care nu se poate opri la om și nici chiar la această planetă. Ni se spune că „întreaga creație" este în chinurile facerii și că renașterea omului

va fi semnalul propriei sale renaşteri. Aceasta ridică mai multe probleme, a căror discuţie pune într-o lumină mai limpede întreaga doctrină despre Întrupare.

În primul rând, ne întrebăm cum se face oare că Natura, creată de un Dumnezeu bun, a ajuns în situaţia aceasta? Şi printr-o asemenea întrebare putem să urmărim atât modul în care a ajuns să fie imperfectă — să lase „loc pentru mai bine", după cum spun învăţătorii în rapoartele lor —, cât şi cel în care a ajuns să fie pur şi simplu coruptă. Dacă punem întrebarea în primul sens, răspunsul creştin este (cred) că Dumnezeu, de la bun început, a creat-o astfel încât ea să-şi atingă perfecţiunea printr-un proces în timp. El a creat la început un Pământ „netocmit şi gol" şi l-a adus treptat la desăvârşire. Aici, ca şi în alte împrejurări, vedem schema familiară — coborârea de la Dumnezeu la Pământul amorf şi reascensiunea de la amorf la perfect. În acest sens, creştinismului îi este propriu un anumit grad de „evoluţionism" sau „dezvoltarism". Tot aşa şi imperfecţiunea Naturii; categorica ei coruptibilitate necesită o explicaţie foarte diferită. Potrivit creştinilor, toate acestea se datorează păcatului: atât păcatul oamenilor, cât şi cel al unor fiinţe neumane puternice, supranaturale, dar create. Impopularitatea acestei doctrine provine din naturalismul larg răspândit al epocii noastre — credinţa că nu există nimic altceva decât Natura şi că, dacă totuşi ar exista şi altceva, ea este protejată de acest altceva printr-o Linie Maginot, dispărând de

îndată ce e corectată eroarea respectivă. Desigur, curiozitatea morbidă privitoare la asemenea ființe, care i-a condus pe strămoșii noștri la o pseudoștiință ca demonologia, trebuie descurajată cu toată severitatea: atitudinea noastră trebuie să fie cea a cetățeanului rațional pe timp de război, care crede că există spioni ai dușmanului, dar nu crede aproape nici o poveste particulară cu spioni. Suntem obligați să ne limităm la afirmația generală că ființe dintr-o „Natură" diferită și superioară, *parțial* interconexată cu a noastră, au căzut ca și oamenii și s-au amestecat în treburile dinăuntrul frontierei noastre. Doctrina, pe lângă faptul de a se dovedi rodnică în viața spirituală a fiecărui om, ne ajută să ne apărăm împotriva concepțiilor superficial optimiste sau pesimiste despre Natură. Caracterizarea ei ca „bună" sau „rea" reprezintă o filozofie de adolescent. Ne găsim într-o lume de plăceri inflamante, de frumuseți răpitoare și de posibilități dătătoare de iluzii deșarte, toate însă constant distruse, toate reduse la neant. Natura are toate aparențele unui lucru bun, dar finalmente stricat.

Păcatul, atât al oamenilor, cât și al îngerilor, a fost făcut posibil prin faptul că Dumnezeu le-a dăruit liber arbitru, cedându-și astfel o porțiune din omnipotența Sa (este tot o mișcare cvasiletală sau descendentă), deoarece El a văzut că dintr-o lume a creaturilor libere, fie și căzute în păcat, poate realiza (și asta reprezintă reascensiunea) o fericire mai profundă și o splendoare mai împlinită decât ar îngădui-o oricare altă lume de roboți.

Altă întrebare ce se pune e următoarea. Dacă răscumpărarea omului este începutul răscumpărării Naturii ca totalitate, trebuie să tragem oare de aici încheierea că, în fapt, omul e lucrul cel mai important din Natură? Dacă ar fi să răspund afirmativ la această întrebare, n-aş avea nici o ezitare. Presupunând că omul ar fi singurul animal raţional din univers, atunci (după cum s-a arătat) dimensiunile lui mici şi dimensiunile mici ale globului pe care locuieşte nu ne-ar pune într-o postură ridicolă dacă l-am privi ca pe eroul dramei cosmice: Jack, în definitiv, este cel mai neînsemnat personaj din *Jack Moartea-Uriaşilor*. Şi de asemenea cred că nu e deloc improbabil ca omul să fie în fapt singura creatură raţională din această Natură spaţio-temporală. Este exact acel soi de preeminenţă solitară — exact disproporţia dintre tablou şi ramă — pe care m-ar face să o anticipez tot ceea ce ştiu despre „selectivitatea" Naturii. Dar nici nu am nevoie să admit că ea există în realitate. Să zicem că omul e singura dintr-o miriadă de specii raţionale şi că el e singurul care a căzut în păcat. Deoarece a căzut în păcat, Dumnezeu face pentru el marele gest, întocmai cum unica oaie rătăcită din parabolă este cea în căutarea căreia porneşte păstorul. Sau să zicem că preeminenţa ori solitudinea Omului nu rezidă într-o superioritate, ci în mizerie şi rău: atunci, cu atât mai mult, omul va fi singura specie asupra căreia se va pogorî Mila. Pentru acest fiu risipitor e ucis viţelul cel gras sau, ca să folosim termeni mai adecvaţi, Mielul cel veşnic.

Dar odată ce Fiul lui Dumnezeu, adus aici jos nu de meritele, ci de nevrednicia noastră, a îmbrăcat natura umană, atunci specia noastră (indiferent de ce va fi fost înainte) devine într-un anumit sens faptul central din întreaga Natură: urcând după îndelunga-i coborâre, specia noastră va trage după sine în sus întreaga Natură din cauză că Domnul Naturii este inclus acum în ea. Şi faptul că nouăzeci şi nouă de rase pline de virtute, trăitoare pe planete îndepărtate ce se rotesc în jurul unor sori îndepărtaţi, şi care, în ce le priveşte, nu au nici o nevoie de răscumpărare, ar fi recreate şi slăvite de slava care s-a pogorât asupra rasei noastre ar fi în deplină concordanţă cu ceea ce ştim deja. Căci Dumnezeu nu doar repară, nu doar restaurează un *statu quo*. Omenirea răscumpărată trebuie să fie ceva mai glorios decât ar fi fost omenirea necăzută în păcat, ceva mai glorios decât este acum orice altă rasă necăzută în păcat (dacă în clipa asta cerul înstelat ascunde vreuna). Cu cât e mai mare păcatul, cu atât e mai mare şi mila: cu cât e mai adâncă moartea, cu atât mai strălucită va fi renaşterea. Şi această slavă supraadăugată va înălţa, în spiritul unui veritabil substituţionism, toate creaturile, iar cei ce nu au căzut niciodată în păcat vor binecuvânta astfel căderea lui Adam.

Scriu aceasta în ipoteza că Întruparea a fost prilejuită numai de Păcatul originar. Creştinii au susţinut, firește, uneori şi altă concepţie. Potrivit acesteia, coborârea lui Dumnezeu întru Natură nu a fost prilejuită în sine de

păcat. Ea s-ar fi produs în scopul slăvirii şi desăvârşirii chiar dacă nu ar fi fost necesară pentru răscumpărare. Circumstanţele ei accesorii ar fi fost cu totul altele: umilinţa divină nu ar fi fost umilire divină, suferinţele, fierea şi oţetul, cununa de spini şi crucea ar fi lipsit. Dacă îmbrăţişăm această concepţie, atunci este limpede că Întruparea, oriunde şi oricum s-ar fi produs, ar fi fost întotdeauna începutul renaşterii Naturii. Faptul că ea a avut loc în specia umană, convocată de incantaţia puternică a mizeriei şi abjecţiei căreia Dragostea Şi-a impus să nu-i poată rezista, nu ar priva-o nicidecum de semnificaţia sa universală.

Această doctrină despre o răscumpărare universală difuzându-se în exterior pornind de la răscumpărarea omului, oricât de mitologică le-ar putea ea apărea spiritelor moderne, este în realitate cu mult mai filozofică decât orice altă teorie care susţine că Dumnezeu, după ce a intrat o dată în natură, ar trebui să o părăsească, lăsând-o substanţial neschimbată, sau că glorificarea unei creaturi ar putea fi realizată fără glorificarea întregului sistem. Dumnezeu nu desfiinţează nimic altceva decât răul, nu face niciodată binele pentru a-l desfiinţa iarăşi. Unirea dintre Dumnezeu şi Natură în Persoana lui Cristos nu admite divorţul. El nu va *ieşi din* Natură încă o dată şi ea trebuie să fie slăvită în toate modurile pe care le pretinde această unire miraculoasă. Când vine primăvara, ea „nu lasă nici o palmă de pământ neatinsă"; chiar şi o piatră aruncată-n eleşteu răspândeşte

cercuri către maluri. Întrebarea pe care vrem să o punem cu privire la poziţia „centrală“ a omului în această dramă se află în fapt pe aceeaşi treaptă cu întrebarea ucenicilor: „Care dintre ei era cel mai mare?“ Este exact acel tip de întrebare la care Dumnezeu nu răspunde. Dacă din punctul de vedere al omului recrearea Naturii nonumane şi chiar neînsufleţite apare ca simplu produs auxiliar al propriei lui răscumpărări, atunci, din alt punct de vedere îndepărtat şi nonuman, răscumpărarea omului poate apărea pur şi simplu ca un prolog al acestei primăveri mult mai larg răspândite, putându-se presupune că şi acceptarea însăşi a păcatului originar al omului a avut în vedere acel scop mai amplu. Ambele atitudini vor fi corecte dacă vor consimţi să renunţe la cuvintele *doar* şi *numai*. Acolo unde un Dumnezeu total intenţional şi total predictiv acţionează asupra unei Naturi total interconexate, nu pot exista accidente sau situaţii indecise, nimic despre care să putem utiliza, fără riscul de a greşi, cuvântul *numai*. Nimica nu e „numai un produs auxiliar“ al altui lucru, oricare ar fi acesta. Toate rezultatele sunt urmărite de la bun început. Ceea ce este subordonat dintr-un punct de vedere reprezintă, dintr-altul, scopul principal. Nici un lucru sau eveniment nu este primul sau cel mai înalt într-un sens în care să nu poată fi de asemenea cel din urmă şi cel mai de jos. Partenerul care se înclină în faţa omului la o mişcare a dansului primeşte reverenţele omului la alta. A fi superior sau central înseamnă a abdica în permanenţă, a

fi jos înseamnă a fi înălţat; toţi bunii stăpâni sunt slujitori: Dumnezeu spală picioarele oamenilor. Conceptele pe care le folosim de obicei în cercetarea unor asemenea chestiuni sunt jalnic de politice şi de prozaice. Ne imaginăm plata egalitate repetitivă şi privilegiul arbitrar ca pe singurele două alternative — pierzând astfel toate armoniile superioare, contrapunctul, senzitivitatea vibrantă, interanimările realităţii.

Din acest motiv nu cred deloc plauzibil să fi existat (după cum sugera Alice Meynell într-un interesant poem) mai multe Întrupări pentru a răscumpăra mai multe tipuri diferite de creaturi. Simţul propriului *stil* — prezent în unicitatea idiomului divin — respinge această idee. Sugestia unei producţii de masă şi a unor cozi de aşteptare vine de la un nivel de gândire care este aici iremediabil inadecvat. Dacă alte creaturi naturale decât omul au păcătuit, trebuie să credem că ele sunt răscumpărate, dar Întruparea lui Dumnezeu ca om va fi un act unic în drama răscumpărării totale şi alte specii vor fi asistat la acte complet diferite, fiecare la fel de unic, la fel de necesar şi în mod diferit necesar procesului total, fiecare putând fi în mod justificat privit (dintr-un anumit punct de vedere) drept „marea scenă" a piesei. Pentru cei ce trăiesc în actul al II-lea, actul al III-lea arată ca un epilog; pentru cei care trăiesc în actul al III-lea, actul al I I-lea arată ca un prolog. Şi au dreptate şi unii, şi alţii atâta timp cât nu adaugă fatalul cuvânt *numai* sau nu caută să-l evite prin presupunerea stupidă că ambele acte sunt totuna.

Ajunşi aici, se cade să remarcăm că învăţătura creştină, dacă este acceptată, implică o concepţie particulară despre moarte. Există două atitudini faţă de moarte, pe care mintea omenească le adoptă în chip firesc. Una este concepţia sublimă, care şi-a atins cea mai mare intensitate printre stoici, aceea că moartea „nu contează", că ea este „blând semn al firii ca să ne retragem", şi că ar trebui să o privim cu indiferenţă. Cealaltă este punctul de vedere „natural", implicit în aproape toate conversaţiile particulare despre acest subiect şi în bună parte din reflecţia modernă despre supravieţuirea speciei umane, şi anume că moartea e cel mai mare dintre toate relele; Hobbes e pesemne singurul filozof care a edificat un sistem pe această bază. Prima idee neagă pur şi simplu instinctul nostru de autoconservare; nici una din ele nu aruncă o nouă lumină asupra Naturii, iar creştinismul nu o susţine pe nici una. Doctrina lui este mai subtilă. Pe de o parte, moartea este triumful lui Satan, pedeapsa păcatului strămoşesc şi ultimul duşman. Cristos a vărsat lacrimi la mormântul lui Lazăr şi a asudat sânge în Ghetsimani: Viaţa Vieţilor care era în El detesta această mizerie punitivă nu mai puţin, ci mai mult decât noi. Pe de altă parte, numai acela care-şi pierde viaţa şi-o va câştiga. Suntem botezaţi întru *moartea* lui Cristos şi ea este leacul Păcatului. Moartea este, în fapt, cum spun unele minţi moderne, „ambivalentă". Ea este marea armă a lui Satan şi de asemenea marea armă a lui Dumnezeu: este sacră şi profană, suprema

noastră dizgrație și singura noastră speranță, lucrul pe care Cristos a venit să-l biruiască și mijlocul prin care El l-a biruit.

E, firește, mult peste puterea noastră să pătrundem totalitatea acestui mister. Dacă schema coborârii și reînălțării este (după toate probabilitățile) însăși formula realității, atunci taina tainelor zace ascunsă în misterul morții. Mai trebuie spus însă ceva ca să punem Marea Minune în adevărata sa lumină. Nu e nevoie să discutăm despre moarte la nivelul suprem: uciderea mistică a Mielului „înainte de întemeierea lumii" este mai presus de speculațiile noastre. Nu e nevoie să examinăm moartea nici la nivelul cel mai de jos. Moartea organismelor care nu sunt nimic altceva decât organisme, care nu au dezvoltat o personalitate, nu ne privește. Putem spune într-adevăr despre ea, așa cum ne-ar spune despre moartea omenească unele persoane înalt spiritualizate, că ea „nu contează". Dar uimitoarea învățătură creștină despre moarte nu poate fi trecută cu vederea.

Moartea omenească, potrivit creștinilor, e rezultatul păcatului omenesc; omul, așa cum a fost creat inițial, era imun față de ea; omul, când va fi răscumpărat și rechemat la o nouă viață (care, într-un anumit sens neprecizat, va fi o viață corporală) în mijlocul unei Naturi mai organice și mai deplin obediente, va fi din nou imun față de ea. Această doctrină este, firește, o pură absurditate dacă omul nu e nimic altceva decât un organism natural. Dacă însă ar fi așa ceva, atunci, după cum am văzut, toate gândurile ar fi la fel de

absurde, căci toate ar avea cauze iraţionale. Omul trebuie să fie prin urmare o fiinţă mixtă — un organism natural locuit de sau aflat în *simbioză* cu un spirit supranatural. Doctrina creştină, oricât de uimitoare ar putea părea celor care nu şi-au purificat întru totul minţile de naturalism, afirmă că relaţiile pe care le observăm acum între acel spirit şi acel organism sunt anormale sau patologice. În prezent, spiritul îşi poate menţine poziţia împotriva necontenitelor atacuri ale Naturii (deopotrivă fiziologice şi psihologice) numai printr-o vigilenţă perpetuă, iar Natura fiziologică îl învinge mereu în cele din urmă. Mai devreme sau mai târziu, el devine incapabil să ţină piept proceselor de dezintegrare active în corp şi urmarea este moartea. Ceva mai târziu, organismul natural (căci el nu-şi savurează mult timp triumful) este învins în chip asemănător de Natura fizică şi se întoarce la anorganic. Dar, în concepţia creştină, lucrurile nu au stat întotdeauna aşa. Spiritul a fost cândva nu o garnizoană, apărându-şi postul cu dificultate în mijlocul unei Naturi ostile, ci era în deplină armonie cu organismul său, ca un rege în propria sa ţară sau ca un călăreţ pe calul său — ori, şi mai bine, aşa cum partea omenească a unui centaur era armonizată cu partea sa cabalină. Dacă puterea spiritului asupra organismului ar fi completă şi necontrariată, moartea nu ar surveni niciodată. Fără îndoială, triumful permanent al spiritului asupra forţelor naturale care, lăsate în voia lor, ar ucide organismul ar presupu-

ne un miracol continuu, dar numai același fel de miracol care se produce zilnic — căci, ori de câte ori gândim rațional, noi silim, prin puterea spirituală nemijlocită, anumiți atomi din creier și anumite tendințe psihologice din sufletul nostru natural să facă ceea ce nu ar fi făcut niciodată dacă ar fi fost lăsați în seama Naturii. Doctrina creștină ar fi ireală doar dacă prezenta situație de graniță dintre spirit și Natură din fiecare ființă omenească ar fi atât de inteligibilă și de la sine explicită, încât am „vedea" pur și simplu că e singura care ar fi putut exista vreodată. Dar așa este oare?

În realitate, situația de graniță este atât de stranie, încât nimic altceva decât obișnuința nu ar putea-o face să pară naturală și nimic altceva decât doctrina creștină nu ar putea-o face pe deplin inteligibilă. Există fără doar și poate o stare de război. Dar nu un război de distrugere mutuală. Dominând spiritul, Natura face să eșueze toate activitățile spirituale; spiritul, dominând Natura, confirmă și ameliorează activitățile naturale. Creierul nu devine mai puțin creier dacă este utilizat în scopul gândirii raționale. Emoțiile nu slăbesc și nu se tocesc dacă sunt organizate în slujba unei voințe morale, ci în fapt devin mai bogate și mai puternice, așa cum barba este îndesită prin radere sau rănul adâncit prin îndiguire. Corpul omului rezonabil și virtuos, în condiții altminteri echivalente, este un corp mai bun decât acela al prostului sau al libertinului, iar plăcerile lui senzoriale mai bune ca pure plăceri senzoriale, deoarece

robii simţurilor, după prima tentaţie, sunt înfometaţi de către stăpânii lor. Totul se petrece ca şi cum ceea ce vedem nu ar fi război, ci rebeliune: rebeliunea inferiorului împotriva superiorului, prin care inferiorul distruge atât superiorul, cât şi pe sine însuşi. Şi dacă situaţia prezentă este una de rebeliune, atunci raţiunea nu poate respinge, ci mai degrabă va pretinde credinţa că a fost o vreme înainte de izbucnirea rebeliunii şi că ar putea exista o vreme şi după înăbuşirea ei. Şi dacă avem astfel temeiuri pentru a crede că spiritul supranatural şi organismul natural din om au intrat în conflict, vom găsi numaidecât o confirmare din două direcţii cu totul neaşteptate.

Aproape întreaga teologie creştină ar putea fi dedusă pesemne din două fapte: (*a*) că oamenii fac glume grosolane şi (*b*) că ei simt caracterul neliniştitor al celor morţi. Gluma grosolană proclamă că suntem în prezenţa unui animal care-şi consideră propria animalitate fie inadmisibilă, fie ridicolă. În absenţa unei dispute între spirit şi organism, eu unul nu văd cum ar fi fost cu putinţă aşa ceva: este însuşi semnul că cei doi nu sunt „în armonie" laolaltă. E însă foarte greu să ne imaginăm că o asemenea stare de lucruri este originară — să presupunem o creatură care de la bun început să fi fost pe jumătate şocată şi pe jumătate flatată la gândul morţii prin simplul fapt de a fi creatura care este. Nu văd de ce unui câine i s-ar părea caraghios că este câine şi bănuiesc că îngerilor nu li se pare deloc caraghios că sunt

îngeri. Sentimentele noastre referitoare la cei morţi sunt la fel de inexplicabile. N-are nici un sens să spui că ne displac cadavrele din cauză că ne e frică de strigoi. Am putea spune cu egală îndreptăţire că ne e frică de strigoi din cauză că ne displac cadavrele — deoarece strigoiul îşi datorează bună parte din groaza pe care o stârneşte asociaţiei de idei cu lividitatea, descompunerea, sicriele, giulgiurile şi viermii. În realitate, detestăm diviziunea care face cu putinţă deopotrivă ideea de cadavru sau strigoi. Fiindcă lucrul nu ar trebui divizat, fiecare dintre jumătăţile la care se reduce prin divizare este detestabilă. Explicaţiile furnizate de naturalism cu privire la ruşinea corporală şi la sentimentul nostru faţă de morţi nu sunt mulţumitoare. El ne trimite la tabuuri şi superstiţii primitive — ca şi cum acestea nu ar fi ele însele în mod evident rezultate ale lucrului care necesită explicaţii. Dar odată ce acceptăm doctrina creştină conform căreia omul a fost la origine o unitate şi că actuala diviziune este nefirească, toate lucrurile încep să se lămurească. Ar fi de-a dreptul iraţional să sugerezi că doctrina a fost inventată pentru a explica plăcerea produsă de un capitol din Rabelais, de o bună poveste cu fantome sau de *Povestirile* lui Edgar Allan Poe. Şi totuşi aşa se întâmplă.

Ar trebui să subliniez că argumentaţia nu e câtuşi de puţin afectată de judecăţile de valoare pe care le facem referitor la povestirile cu fantome sau la umorul grosolan. Aţi putea susţine că amândouă sunt proaste.

Aţi putea susţine că ambele, deşi rezultă (ca veşmintele) din Păcatul originar, sunt (tot ca veşmintele) calea cea mai indicată de urmat odată ce Păcatul a fost comis: că dacă omul desăvârşit şi re-creat nu va mai experimenta acel tip de râs sau acel tip de înfiorare, totuşi, aici şi acum, a nu simţi oroarea şi a nu percepe gluma înseamnă a fi mai puţin decât omenesc. Oricum însă faptele stau mărturie dereglării noastre prezente.

La fel şi în cazul în care moartea umană ar fi rezultatul păcatului şi ar reprezenta triumful lui Satan. Dar ea este în acelaşi timp şi mijlocul de răscumpărare din păcat, leacul folosit de Dumnezeu pentru om şi arma Sa împotriva lui Satan. În general, nu e greu de înţeles cum se poate ca acelaşi lucru să fie o lovitură de maestru din partea unui combatant şi totodată însuşi mijlocul prin care combatantul superior îl înfrânge. Oricare bun general, oricare bun jucător de şah ia exact ceea ce constituie punctul forte al planului elaborat de către adversar şi-şi face din el pivotul propriului plan. Ia-mi turnul dacă insişti. Nu credeam că o s-o faci, zău, aş fi zis că judeci mai bine. Acum ce mai, ia-l, şi gata. Că uite, mut aşa... şi aşa... şi dau mat în trei mutări. Ceva asemănător e de presupus că s-a întâmplat şi în legătură cu moartea. Să nu spuneţi că asemenea metafore sunt prea vulgare pentru a ilustra un subiect atât de elevat: metaforele mecanice şi minerale neobservate care, în epoca aceasta, vor să ne domine complet minţile (fără a fi deloc recunoscute ca metafore) de îndată ce ne slăbeşte

exclusiv eroică, ci aceea a smereniei şi a lepădării de sine. Duşmanul nostru, întâmpinat astfel, ne devine slujitor: moartea trupească, monstrul, devine moarte spirituală binecuvântată faţă de sine, dacă spiritul vrea astfel — sau mai degrabă dacă îi îngăduie Spiritului Dumnezeului de bunăvoie muritor să vrea astfel în el. Este o măsură de siguranţă deoarece, odată ce omul a căzut în păcat, nemurirea naturală ar fi pentru el singurul destin fără speranţă. Neajutat să se supună, cum ar fi obligat să facă, de nici o constrângere exterioară a morţii, liber (dacă putem numi asta libertate) să se lege tot mai strâns de-a lungul secolelor în lanţurile propriei trufii şi lascivităţi şi ale civilizaţiilor coşmareşti pe care acestea le construiesc cu o tot mai mare forţă şi complicaţie, el va deveni progresiv dintr-un simplu om căzut în păcat un monstru, dincolo poate de orice mijloace de răscumpărare. Primejdia aceasta a fost îndepărtată. Sentinţa potrivit căreia cei ce mănâncă din fructul oprit vor fi izgoniţi de lângă Pomul Vieţii era implicită în natura mixtă cu care a fost creat omul. Dar pentru a transforma această moarte penală în mijlocul de realizare a vieţii veşnice — adăugând funcţiei sale negative şi preventive o funcţie pozitivă şi salvatoare — era nevoie şi ca moartea să fie *acceptată*. Omenirea trebuie să îmbrăţişeze moartea de bunăvoie, să i se supună cu cea mai deplină umilinţă, să o bea până la fund şi să o transforme astfel în acea moarte mistică ce constituie secretul vieţii. Dar numai un om care nu avea nevoie să fie

om decât pentru că aşa alesese să fie, numai unul care s-a înrolat voluntar în tristul nostru regiment, şi totuşi unul care a fost în chip desăvârşit om, putea duce la bun sfârşit această murire perfectă pentru ca astfel (formularea e lipsită de importanţă) fie să biruiască moartea, fie să o răscumpere. El a gustat moartea în numele tuturor celorlalţi. El este „Muritorul" reprezentativ al universului şi tocmai de aceea Învierea şi Viaţa. Sau, altfel spus, trăind cu adevărat, El moare cu adevărat, căci acesta este însuşi tiparul realităţii. Din pricină că superiorul poate coborî în inferior, El care din vecii vecilor S-a cufundat în moartea fericită a supunerii faţă de Tatăl poate să şi coboare în chipul cel mai deplin în groaznica şi (pentru noi) involuntara moarte a trupului. Deoarece substituţionismul este însuşi idiomul realităţii pe care El a creat-o, moartea Sa poate deveni a noastră. Întreaga Minune, departe de a nega ceea ce ştim deja despre realitate, scrie comentariul ce face perfect limpede textul acela indescifrabil, sau mai degrabă se dovedeşte a fi textul la care Natura nu a fost decât comentariul. În ştiinţă am citit doar notele la un poem; în creştinism găsim poemul propriu-zis.

Cu acestea, sumara noastră prezentare a Marii Minuni poate lua sfârşit. Credibilitatea ei nu rezidă în caracterul său evident. Pesimismul, optimismul, panteismul, materialismul, toate au această atracţie a „evidenţei". Fiecare e confirmat de la prima privire de o multitudine de fapte, dar apoi fiecare întâmpină obstacole insurmontabile. Doctrina

Întrupării acţionează în mintea noastră cu totul altfel. Ea sapă pe dedesubt, acţionează prin restul cunoştinţelor noastre pe canalele cele mai neaşteptate, se armonizează cel mai bine cu temerile cele mai adânci şi cu ezitările noastre şi, aliindu-se cu ele, ne subliniază opiniile superficiale. Ea nu are mare lucru de spus omului care continuă să fie sigur că totul se duce de râpă, sau că totul merge din ce în ce mai bine, sau că totul este Dumnezeu, sau că electricitatea e totul. Ceasul ei soseşte atunci când toate aceste convingeri la scară mare încep să ne înşele aşteptările. Dacă lucrul s-a întâmplat realmente este o chestiune ce ţine de istorie. Când însă te adresezi istoriei, nu vei pretinde pentru ea acel tip şi grad de mărturii pe care ai fi îndreptăţit să le pretinzi pentru ceva intrinsec improbabil, ci numai acel tip şi grad pe care-l pretinzi pentru ceva care, dacă este acceptat, iluminează şi ordonează toate celelalte fenomene, explicându-ne deopotrivă râsul şi logica, frica de morţi şi încredinţarea că este oarecum bine să mori, şi care, dintr-o singură trăsătură, îmbrăţişează ceea ce multe alte teorii individuale nu vor putea îmbrăţişa pentru noi dacă o respingem pe aceasta.

XV

Minunile Vechii Creaţii

> Fiul nu poate să facă nimic de la Sine,
> dacă nu va vedea pe Tatăl făcând.
>
> *Ioan*, 5, 19

Dacă deschidem cărţi precum *Basmele* Fraţilor Grimm, *Metamorfozele* lui Ovidiu sau eposurile italieneşti, ne pomenim într-o lume de miracole atât de diverse, încât nici nu prea pot fi clasificate. Animalele se transformă în oameni, iar oamenii în animale şi copaci, arborii vorbesc, corăbiile devin zeiţe şi un inel vrăjit poate face ca în locuri pustii să apară mese doldora de bucate. Unii nu pot suporta genul acesta de naraţie, alţii îl găsesc amuzant. Dar cea mai mică bănuială că ar fi putut fi adevărat preschimbă amuzamentul în coşmar. Dacă asemenea lucruri s-ar întâmpla realmente, ele ar dovedi, cred, că Natura cade pradă unei invazii. Ele însă ar dovedi că Natura este invadată de o putere străină. Adecvarea minunilor creştine şi deosebirea dintre ele şi aceste miracole mitologice stau în faptul că cele dintâi sunt dovada unei invazii întreprinse de o Putere care nu e străină. Ele reprezintă ceea ce ar fi de aşteptat să se întâmple când se vede invadată nu de un simplu zeu, ci de Dumnezeul Naturii, de o Putere aflată în afara jurisdicţiei sale nu ca

străin, ci ca suveran. Ele proclamă că Acela care a venit nu e un rege printre alţii, ci *Regele*, Regele ei şi al nostru.

Asta este, după judecata mea, ceea ce situează minunile creştine într-o clasă diferită de majoritatea celorlalte miracole. Nu cred că e de datoria unui apologet creştin (aşa cum presupun mulţi sceptici) să respingă toate istorisirile cu subiect miraculos care se plasează în afara consemnărilor creştine, şi nici de datoria unui credincios creştin să nu le dea crezare. Nu mă simt în nici un chip obligat să afirm că Dumnezeu nu a făcut niciodată minuni prin şi pentru păgâni sau că nu le-a permis niciodată unor fiinţe supranaturale create să o facă. Dacă, aşa cum relatează Tacitus, Suetonius şi Dio Cassius, Vespasian a realizat două vindecări şi dacă medicii moderni îmi spun că ele nu ar fi putut fi realizate fără un miracol, nu am nici o obiecţie. Susţin însă că minunile creştine au o mai mare probabilitate intrinsecă în virtutea conexiunii lor organice reciproce şi cu întreaga structură a religiei pe care o reprezintă. Dacă se poate dovedi că un împărat roman anume — şi, să recunoaştem, un împărat destul de bun după standardele imperiale — a fost odinioară împuternicit să facă o minune, trebuie, firește, să acceptăm faptul. Ar rămâne însă un fapt cu totul izolat şi anormal. Nimic nu rezultă din el, nimic nu duce la el, nu instituie nici un corp de doctrină, nu explică nimic, nu e legat de nimic. Şi este, în definitiv, un exemplu neobişnuit de favorabil de miracol necreştin. Interferenţele imorale şi uneori aproape stupide, atri-

buite zeilor în povestirile păgâne, chiar dacă ar avea o urmă de mărturie istorică, ar putea fi acceptate numai cu condiţia să acceptăm un univers complet lipsit de sens. Ceva care ridică dificultăţi infinite şi nu rezolvă nici una va fi crezut de către un om raţional numai din absolută constrângere. Uneori credibilitatea miracolelor este în raport invers cu credibilitatea religiei. Sunt astfel consemnate (în documente târzii, cred) minuni ale lui Buddha. Ce ar putea fi însă mai absurd decât ca acela care a venit să ne înveţe că Natura este o iluzie de care trebuie să scăpăm să se ocupe cu producerea de efecte la nivel natural — ca acela care vine să ne trezească dintr-un coşmar să *sporească* acest coşmar? Cu cât îi respectăm mai mult învăţătura, cu atât mai puţin îi putem accepta miracolele. În creştinism însă, cu cât înţelegem mai mult ce fel de Dumnezeu este cel despre care se spune că e prezent şi scopul pentru care se spune că a apărut, cu atât mai credibile devin minunile. Iată de ce foarte rar vedem că minunile creştine sunt tăgăduite, excepţie făcând cei care au abandonat o parte anume din învăţătura creştină. Mintea care cere un creştinism nemiraculos este o minte în curs de recădere din creştinism în simpla „religie“[1].

---

[1] O examinare a minunilor din Vechiul Testament nu intră în preocupările cărţii de faţă şi ar pretinde numeroase cunoştinţe pe care nu le posed. Concepţia mea actuală — experimentală şi pasibilă de oricât de multe corecţii — ar fi că întocmai cum, pe latura factuală, o îndelungată pregătire culminează în întruparea lui Dumnezeu ca om, tot aşa, pe latura documentară, adevărul apare mai întâi sub

Miracolele lui Cristos pot fi clasificate în două feluri. Primul sistem oferă clasele (1) miracole de fertilitate, (2) miracole de vinde-

---

formă *mitică*, iar apoi, printr-un lung proces de condensare sau focalizare, se întrupează finalmente ca Istorie. Aceasta presupune credința că Mitul în general nu e doar istorie răstălmăcită (cum gândea Evhemeros), nici iluzie diabolică (așa cum credeau unii Părinți ai Bisericii), nici minciună sacerdotală (cum gândeau filozofii Luminilor), ci, în cazul cel mai bun, o rază veritabilă, chiar dacă nefocalizată, din adevărul divin proiectată pe imaginația omenească. Evreii, ca și alte popoare, au avut mitologie, dar, întrucât erau poporul ales, și mitologia lor a fost aleasă — mitologia aleasă de Dumnezeu ca vehicul pentru adevărurile sacre cele mai vechi, prima treaptă din procesul ce ia sfârșit în Noul Testament, unde adevărul a devenit complet istoric. Dacă vom putea spune cu certitudine unde anume se situează, în acest proces de cristalizare, fiecare dintre relatările Vechiului Testament, asta e altă poveste. Consider că memoriile de la curtea lui David se situează la un capăt al scării și probabil nu sunt mult mai puțin istorice decât *Evanghelia după Marcu* sau *Faptele*, și că *Iona* se află la capătul opus. Este de notat că din acest punct de vedere (*a*) întocmai după cum Dumnezeu, devenind om, este „golit" de slava Sa, la fel și adevărul, când coboară din „cerul" mitului pe „pământul" istoriei, suferă o anumită umilire. De aceea Noul Testament este, și chiar se cuvine să fie, mai prozaic, oarecum mai puțin *splendid*, decât cel Vechi, tot așa cum și Vechiul Testament este, și se cuvine să fie, mai puțin bogat în numeroase tipuri de frumusețe imaginativă decât mitologiile păgâne. (*b*) Așa cum Dumnezeu nu e cu nimic mai puțin Dumnezeu fiind om, la fel și Mitul rămâne Mit chiar când devine Fapt. Povestea lui Cristos ne cere, și ne-o răsplătește, o reacție nu doar religioasă și istorică, ci și una imaginativă. Ea este adresată copilului, poetului și sălbaticului, la fel ca și conștiinței și intelectualului. Una din funcțiile ei este să dărâme zidurile despărțitoare.

care, (3) miracole de distrugere, (4) miracole de dominare asupra anorganicului, (5) miracole de inversare, (6) miracole de desăvârşire sau slăvire. Al doilea sistem, care practică o secţiune prin cel dintâi, oferă numai două clase: există (1) miracole ale Vechii Creaţii şi (2) miracole ale Noii Creaţii.

Susţin că în toate aceste miracole deopotrivă Dumnezeul întrupat săvârşeşte brusc şi local ceva ce Dumnezeu a făcut sau va face în general. Fiecare minune scrie pentru noi cu litere mici ceva ce Dumnezeu a scris deja sau va scrie, cu litere poate prea mari ca să fie observat, pe toată pânza Naturii. Ele concentrează într-un punct particular lucrările lui Dumnezeu, fie actuale, fie viitoare, asupra universului. Când ele reproduc lucrări pe care le-am văzut deja pe scară mare, este vorba de miracole ale Vechii Creaţii; când le concentrează pe cele ce abia urmează să vină, e vorba de miracole ale Noii Creaţii. Nici unul din ele nu este izolat sau anormal, fiecare poartă semnătura lui Dumnezeu pe care-L cunoaştem prin conştiinţă şi din Natură. Autenticitatea le e atestată de *stil*.

Înainte de a trece mai departe trebuie să spun că nu mi-am propus să răspund la o întrebare mai de mult pusă, şi anume dacă Cristos a putut face aceste lucruri doar pentru că era Dumnezeu sau şi pentru că era un om desăvârşit, căci există părerea că, dacă omul nu ar fi păcătuit niciodată, toţi oamenii ar fi putut să facă la fel. Este unul din titlurile de glorie ale creştinismului faptul că, la această întrebare, putem spune „Nu con-

teazã". Oricare ar fi fost puterile omului necăzut în păcat, reiese că acelea ale omului răscumpărat vor fi aproape nelimitate[2]. Cristos, reurcând din marea Sa cufundare, ridică odată cu El şi natura umană. Oriunde merge El, merge şi ea. Ea se va face după „asemănarea Sa"[3]. Dacă în miracolele Sale El nu acţionează aşa cum ar fi putut să facă Omul cel Vechi înaintea căderii în păcat, atunci acţionează aşa cum o va face omul cel nou, fiecare om nou, după răscumpărarea sa. Când omenirea, purtată pe umerii Săi, va trece împreună cu El din apa rece şi întunecoasă în apa verzuie şi caldă şi, în sfârşit, va ajunge la lumina soarelui şi la aer, şi ea va fi strălucitoare şi-şi va recăpăta culoarea.

Alt mod de a exprima caracterul real al miracolelor ar fi să spunem că, deşi izolate de alte acţiuni, ele nu sunt izolate în două sensuri pe care suntem îndreptăţiţi să le presupunem. Ele nu sunt, pe de o parte, izolate de alte acte divine: ele fac în mic şi, aşa zicând, concentrat, ceea ce Dumnezeu face alteori la scară atât de mare, încât oamenii nu observă. Şi nu sunt izolate, exact cum presupunem, nici de alte acte omeneşti: ele anticipă puterile pe care le vor avea toţi oamenii când vor fi ei „fii" ai lui Dumnezeu şi vor intra în acea „libertate a slavei". Izolarea lui Cristos nu e cea a unui prodigiu, ci a unui pionier. El este primul în felul Său; dar nu va fi ultimul.

---

[2] *Mat.*, 17, 20; 21, 21. *Marc.*, 11, 23. *Luc.*, 10, 19. *Ioan*, 14, 12. I *Cor.*, 3, 22. 2 *Tim.*, 2, 12.

[3] *Fil.*, 3, 21. I *Ioan*, 3, 1 şi 2.

Să ne întoarcem la clasificarea noastră și în primul rând la miracolele de *fertilitate*. Cel mai vechi dintre acestea a fost prefacerea apei în vin cu prilejul nunții de la Cana. Această minune proclamă prezența Dumnezeului tuturor vinurilor. Vița de vie este una din binecuvântările trimise de Yahweh: El este realitatea dindărătul zeului mincinos Bacchus. În fiecare an, ca o parte componentă a ordinii naturale, Dumnezeu face vin. El o face creând un organism vegetal ce poate transforma apa, solul și lumina soarelui într-un suc ce va deveni, în condiții propice, vin. Astfel, într-un anumit sens, El transformă în mod constant apa în vin, deoarece vinul, ca toate băuturile, nu e decât apă modificată. O singură dată, și numai într-un an, Dumnezeu, acum întrupat, scurtcircuitează procesul: face vin într-o clipă, folosește vase de lut în locul fibrelor vegetale ca să țină apa. Dar le folosește ca să facă ceea ce face întotdeauna. Miracolul constă în traseul scurtat, dar evenimentul la care duce acesta e cel obișnuit. De vreme ce s-a întâmplat acest lucru, știm că ceea ce a pătruns în natură nu este un spirit antinatural, nu este un Dumnezeu iubitor de tragedie, lacrimi și post *în sine* (deși El le poate îngădui sau pretinde în anumite scopuri), ci Dumnezeul lui Israel care, de-a lungul atâtor veacuri, ne-a dăruit vin ca să bucure inima omului.

Alte minuni care intră în această categorie sunt cele două cazuri de hrănire miraculoasă. Ele presupun înmulțirea câtorva pâini și câtorva pești în multă pâine și mult pește.

Odată în pustie Satan L-a ispitit să facă pâine din pietre: El a refuzat propunerea. „Fiul nu face nimic decât ceea ce vede pe Tatăl făcând"; am putea presupune fără insolenţă că transformarea directă din piatră în pâine i-a părut Fiului în afara stilului ereditar. Transformarea unei mici cantităţi de pâine într-o mare cantitate de pâine este cu totul altceva. Anual Dumnezeu preface puţin grâu în mult grâu: sămânţa e pusă în pământ şi are loc un spor. Iar oamenii spun după diferitele lor feluri de a gândi: „Sunt legile Naturii", sau „E Ceres, e Adonis, e Regele Grâului". Dar legile Naturii sunt doar o schemă: din ele nu va ieşi nimica decât dacă ar putea prelua universul, aşa zicând, ca pe o întreprindere în plină activitate. Cât despre Adonis, nimeni nu ne poate spune unde anume a murit sau când s-a sculat din morţi. Aici, cu prilejul hrănirii celor cinci mii de oameni, este Acela căruia ne-am închinat fără să ştim: Regele Grâului cel *real*, care va muri o dată şi va învia o dată la Ierusalim în zilele mandatului lui Ponţiu Pilat.

În aceeaşi zi, El a înmulţit şi peştele. Priviţi în orice golf şi aproape în orice râu. Fecunditatea aceasta forfotitoare, unduitoare ne dovedeşte că El îşi împlineşte şi acum lucrarea făcând „să mişune apele de vietăţi nenumărate". Anticii aveau un zeu numit Genius, zeul fertilităţii animale şi omeneşti, patronul ginecologiei, embriologiei şi patului nupţial — patul „genial" cum îl numeau ei după zeul lui protector, Genius. Dar Genius nu este decât altă mască pentru Dumnezeul lui Israel,

Odată în pustie Satan L-a ispitit să facă pâine din pietre: El a refuzat propunerea. „Fiul nu face nimic decât ceea ce vede pe Tatăl făcând"; am putea presupune fără insolenţă că transformarea directă din piatră în pâine i-a părut Fiului în afara stilului ereditar. Transformarea unei mici cantităţi de pâine într-o mare cantitate de pâine este cu totul altceva. Anual Dumnezeu preface puţin grâu în mult grâu: sămânţa e pusă în pământ şi are loc un spor. Iar oamenii spun după diferitele lor feluri de a gândi: „Sunt legile Naturii", sau „E Ceres, e Adonis, e Regele Grâului". Dar legile Naturii sunt doar o schemă: din ele nu va ieşi nimica decât dacă ar putea prelua universul, aşa zicând, ca pe o întreprindere în plină activitate. Cât despre Adonis, nimeni nu ne poate spune unde anume a murit sau când s-a sculat din morţi. Aici, cu prilejul hrănirii celor cinci mii de oameni, este Acela căruia ne-am închinat fără să ştim: Regele Grâului cel *real*, care va muri o dată şi va învia o dată la Ierusalim în zilele mandatului lui Ponţiu Pilat.

În aceeaşi zi, El a înmulţit şi peştele. Priviţi în orice golf şi aproape în orice râu. Fecunditatea aceasta forfotitoare, unduitoare ne dovedeşte că El îşi împlineşte şi acum lucrarea făcând „să mişune apele de vietăţi nenumărate". Anticii aveau un zeu numit Genius, zeul fertilităţii animale şi omeneşti, patronul ginecologiei, embriologiei şi patului nupţial — patul „genial" cum îl numeau ei după zeul lui protector, Genius. Dar Genius nu este decât altă mască pentru Dumnezeul lui Israel,

căci El a fost Acela care la început a poruncit tuturor speciilor „să se prăsească şi să se înmulţească şi să umple pământul". Şi acum, în ziua aceea, când satură mii de oameni, Dumnezeu cel întrupat face acelaşi lucru, face în mic şi la scară redusă, cu mâinile Sale omeneşti, mâini de meşteşugar, ceea ce a făcut dintotdeauna în mări, lacuri şi râuri.

Şi astfel ajungem în pragul acelei minuni care, din anumite motive, se dovedeşte cea mai greu de acceptat pentru spiritul modern. Îl pot înţelege pe omul care contestă integral miracolele, dar cum se explică faptul că unii oameni care cred în alte minuni se blochează în faţa Naşterii din Fecioară? Înseamnă oare că, în ciuda desconsiderării legilor Naturii, există totuşi un singur proces natural în care cred cu adevărat? Sau că acest miracol le apare ca un afront la adresa relaţiilor sexuale (deşi la fel de bine ar putea vedea şi în săturarea celor cinci mii de oameni o insultă la adresa brutarilor) şi că relaţiile sexuale reprezintă singurul lucru încă venerat în această epocă fără nimic sfânt? În realitate, minunea aceasta nu este nici mai mult, nici mai puţin surprinzătoare decât oricare alta.

Poate că modalitatea cea mai indicată de a o aborda este să plecăm de la observaţia peste care am dat într-una din cele mai arhaice scrieri antireligioase de la noi. Observaţia era că creştinii cred într-un Dumnezeu care „a comis un adulter cu soţia unui dulgher evreu". Autorul a vrut probabil doar „să se răcorească",

fără a crede cu adevărat că Dumnezeu, în relatarea creştină, a luat înfăţişare omenească şi s-a culcat cu o muritoare, aşa cum s-a culcat Zeus cu Alcmena. Puşi însă în situaţia de a-i răspunde acestei persoane, ar trebui să-i spunem că, dacă am numi zămislirea miraculoasă adulter divin, am fi obligaţi să găsim un adulter divin similar şi în procrearea fiecărui copil, ba mai mult, chiar şi în procrearea fiecărui animal. Regret că folosesc expresii ce ar putea ofensa urechile evlavioase, dar nu ştiu cum mi-aş putea atinge altfel ţinta.

În actul procreativ normal, tatăl nu are o funcţie creativă. O particulă microscopică de materie din corpul său şi o particulă microscopică din corpul femeii se întâlnesc. Şi astfel se transmit mai departe culoarea părului său şi buza de jos mai groasă a bunicului mamei şi forma umană în toată complexitatea ei de oase, cartilagii, nervi, ficat şi inimă, şi forma acelor organisme preumane pe care embrionul le va recapitula în uter. În spatele fiecărui spermatozoid stă întreaga istorie a universului: zăvorâtă în el stă o parte destul de însemnată din viitorul lumii. Ponderea sau energia dindărătul lui constituie cantitatea de mişcare a întregului eveniment interconexat pe care-l numim Natura la zi. Şi ştim acum că „legile Naturii" nu pot furniza această cantitate de mişcare. Dacă credem că Dumnezeu a creat Natura, acea cantitate de mişcare vine de la El. Tatăl uman este doar un instrument, un purtător, deseori un purtător refractar, totdeauna pur şi simplu ultimul dintr-o

lungă linie de purtători — o linie care se întinde în urmă mult dincolo de strămoşii săi, în deşerturile preumane şi preorganice ale timpului, până la crearea materiei înseşi. Această linie stă în mâna lui Dumnezeu. Ea e instrumentul cu care El creează în mod normal un om. Căci El este realitatea dindărătul lui Genius şi al Venerei; nici o femeie nu a conceput vreodată un copil, nici o iapă un mânz, fără El. O dată însă şi într-un scop aparte, El s-a lipsit de această linie fără sfârşit care este instrumentul Său: o dată, degetul Său dătător de viaţă a atins o femeie fără a mai trece prin erele de evenimente interconexate. O dată marea mănuşă a Naturii a fost scoasă de pe mâna Lui. Mâna lui goală a atins-o. Gestul a avut, firește, o motivaţie unică. De astă dată El crea nu doar un om, ci pe omul care avea să fie El Însuşi, crea omul într-o formă nouă, începea, în punctul acesta divin şi uman, Noua Creaţie a tuturor lucrurilor. Întregul univers impurificat şi uzat a fremătat la această injectare directă de viaţă esenţială — directă, necontaminată, necanalizată prin toată istoria ticsită a Naturii. Dar nu e locul aici să explorăm semnificaţia religioasă a miracolului. Aici suntem preocupaţi de el pur şi simplu ca miracol — atât şi nimic mai mult. În ceea ce priveşte creaţia naturii omeneşti a lui Cristos (Marea Minune prin care natura Sa divină procreată pătrunde în ea este altă problemă), zămislirea miraculoasă constituie încă o mărturie că avem de a face cu Domnul Naturii. El face acum, în

mic şi la scară redusă, ceea ce face într-un mod diferit pentru fiecare femeie care concepe. O face de astă dată fără o linie de strămoşi umani, dar şi când foloseşte strămoşii umani tot El este cel care dă viaţă[4]. Patul unde nu e prezent cel de-al treilea partener, Genius, rămâne sterp.

Miracolele de *vindecare*, asupra cărora voi reveni mai târziu, se află acum într-o situaţie specială. Oamenii sunt gata să admită că multe dintre ele au avut loc cu adevărat, dar sunt înclinaţi să nege că au avut caracter miraculos. Simptomele foarte multor maladii pot fi simulate de isterie, iar isteria poate fi deseori vindecată prin „sugestie". S-ar putea argumenta, desigur, că sugestia este o putere spirituală şi ca atare (dacă vreţi) o putere supranaturală şi că toate cazurile de „vindecare prin credinţă" sunt, aşadar, minuni. Dar în terminologia noastră, ele ar fi miraculoase doar în acelaşi sens în care orice exemplu de raţiune umană este miraculos, pe când ceea ce căutăm noi este minunea de altă natură. Părerea mea este că ar fi excesiv să cerem unei persoane care încă nu a îmbrăţişat creştinismul în întregul său să admită că toate vindecările menţionate în Evanghelii au fost minuni — că, adică, ele trec dincolo de posibilităţile „sugestiei" omeneşti. Le revine medicilor misiunea de a decide cu privire la fiecare caz particular — presupunând că naraţiile sunt suficient de amănunţite pentru a îngădui un diagnostic

---

[4] *Mat.*, 23, 9.

măcar probabil. Avem aici un bun exemplu referitor la cele spuse într-un capitol anterior. Departe de credinţa în miracole determinată de ignorarea legii naturale, descoperim aici singuri că ignorarea legii face ca miracolul să fie neverificabil.

Fără a decide în amănunt care dintre vindecări trebuie să fie considerată (excluzând acceptarea credinţei creştine) ca miraculoasă, putem indica însă tipul de miracol implicat. Caracterul său poate fi lesne obscurizat de concepţia oarecum magică pe care mulţi oameni încă şi-o mai fac despre vindecarea obişnuită şi medicală. Se poate spune într-un anumit sens că nici un medic nu vindecă. Medicii ar admite cei dintâi această afirmaţie. Magia rezidă nu în medicină, ci în corpul pacientului — în acea *vis medicatrix naturae*, energia recuperatoare sau autocorectoare a Naturii. Ceea ce face tratamentul este să stimuleze funcţiile naturale sau să îndepărteze ceea ce le obstaculează. Vorbim din comoditate despre medic sau despre pansamentul care vindecă o tăietură. Dar în alt sens, fiecare tăietură se vindecă singură: nici o tăietură nu mai poate fi vindecată la un cadavru. Aceeaşi forţă misterioasă pe care o numim gravitaţională atunci când dirijează planetele şi biochimică atunci când vindecă un corp viu este cauza eficientă a tuturor recuperărilor. Şi acea energie provine în primă instanţă de la Dumnezeu. Toţi cei ce sunt vindecaţi sunt vindecaţi de El, nu doar în sensul că providenţa Lui le furnizează asistenţă medicală şi circumstanţe favorabile sănătăţii, ci

şi în sensul că înseşi ţesuturile lor sunt refăcute de către energia coborâtă de la mari depărtări şi care, emanând din El, energizează întregul sistem al Naturii. O dată însă El a făcut-o în mod vizibil pentru bolnavii din Palestina, când un Om s-a întâlnit cu oameni. Ceea ce, în operaţiile sale generale, noi raportăm la legile Naturii sau altcândva raportam la Apollo sau la Esculap se revelează astfel de la sine. Puterea care s-a aflat dintotdeauna în spatele tuturor vindecărilor îşi însuşeşte un chip şi mâini. De aici, firesţe, caracterul fortuit al miracolelor. E de prisos să ne lamentăm că El îi vindecă pe cei întâlniţi întâmplător, nu pe cei pe care nu-i întâlneşte. A fi om înseamnă a fi într-un loc şi nu în altul. Lumea care nu l-ar cunoaşte ca prezent pretutindeni a fost mântuită prin actul Lui de a deveni *local*.

Unicul miracol de *distrugere* făcut de Cristos, uscarea smochinului, a dat multă bătaie de cap unora, dar după mine înţelesul său e destul de limpede. Miracolul este o pildă aplicată, un simbol al sentinţei lui Dumnezeu împotriva a tot ce este „neroditor" şi mai ales, fără îndoială, împotriva iudaismului oficial din acea vreme. Iată semnificaţia morală. Ca miracol, el face tot concentrat, repetă la scară mică ceea ce Dumnezeu face în mod constant şi pretutindeni în Natură. Am văzut în capitolul precedent cum Dumnezeu, smulgându-i lui Satan arma din mână, a devenit, după Căderea în păcat, însuşi Dumnezeul morţii omeneşti. Dar mult mai mult, şi poate încă de la creaţie, El a fost Dumne-

zeul morţii organismelor. În ambele cazuri, deşi în moduri oarecum diferite, El este Dumnezeul morţii deoarece este Dumnezeul Vieţii: Dumnezeul morţii omeneşti deoarece prin ea vine acum sporul de viaţă — Dumnezeul morţii pur organice deoarece moartea este o parte din însăşi modalitatea prin care viaţa organică se răspândeşte în Timp şi rămâne cu toate acestea nouă. Un codru bătrân de o mie de ani este încă viu colectiv din cauză că unii copaci mor şi alţii cresc. Chipul Său omenesc, întors cu o privire negativă către acel smochin, a făcut o dată ceea ce lucrarea Sa neîntrupată face cu toţi copacii. Nici un copac nu a murit în anul acela în Palestina sau în nici un an nicăieri altundeva decât pentru că Dumnezeu i-a făcut — sau mai degrabă a încetat să-i facă — ceva.

Toate miracolele pe care le-am examinat până acum sunt minuni ale Vechii Creaţii. În toate îl vedem pe Omul Divin concentrând pentru noi ceea ce Dumnezeul Naturii a făcut deja pe o scară mai mare. În următoarea noastră categorie, miracolele de dominare asupra anorganicului, constatăm că unele ţin de Vechea Creaţie şi câteva ţin de Noua Creaţie. Când Cristos potoleşte furtuna, El face ceea ce a făcut adeseori înainte Dumnezeu. Dumnezeu a făcut astfel Natura, încât să existe deopotrivă furtuni şi vreme liniştită, aşa că toate furtunile (afară de cele ce continuă în momentul de faţă) au fost potolite de Dumnezeu. Este o atitudine nefilozofică, dacă ai acceptat o dată Marea Minune, să respingi potolirea furtunii. Nu e într-adevăr nici o dificultate

să se adapteze condiţiile climatice ale restului lumii la acest calm miraculos unic. Până şi eu pot să potolesc furtuna dintr-o încăpere dacă închid fereastra. Natura trebuie să se adapteze cât poate mai bine. Şi, ca să fim drepţi, ea nu face nici un fel de greutăţi. Întregul sistem, departe de a fi dezorganizat (efect atribuit pare-se miracolelor de unele persoane mai nevricoase), digerează noua situaţie la fel de lesne cum digerează un elefant o picătură de apă. Ea este, cum spuneam mai înainte, o gazdă desăvârşită. Dar atunci când Cristos merge pe apă avem o minune a Noii Creaţii. Dumnezeu nu făcuse Vechea Natură, lumea anterioară Întrupării, astfel încât apa să susţină un corp omenesc. Minunea este anticiparea unei Naturi ce se află încă în viitor. Noua Creaţie tocmai îşi face intrarea. S-ar părea o clipă că e gata să se generalizeze. Doi oameni trăiesc o clipă în acea lume nouă. Sf. Petru merge şi el pe apă — un pas, doi, apoi credinţa îl părăseşte şi se scufundă. S-a întors în Vechea Natură. Acea întrezărire fugară a fost ghiocelul unui miracol. Ghioceii arată că trecem de punctul critic al anului. Vine vara. Dar drumul până acolo e încă lung şi ghioceii nu durează mult.

Miracolele de inversare ţin toate de Noua Creaţie. Este un miracol de inversare atunci când morţii sunt readuşi la viaţă. Vechea Natură nu cunoaşte nimic din acest proces: el presupune rularea inversă a unui film pe care l-am văzut întotdeauna derulându-se înainte. Exemplele acestei minuni din Evan-

ghelii, unul sau două, sunt flori timpurii — ceea ce numim flori de primăvară, fiindcă sunt profetice, deşi ele înfloresc de fapt cât timp este încă iarnă. Şi minunile desăvârşirii sau slavei, Schimbarea la Faţă, Învierea şi Înălţarea, ţin într-un mod şi mai apăsat de Noua Creaţie. Acestea sunt adevărata primăvară sau chiar vara noului an al lumii. Căpetenia, precursorul a şi ajuns în mai sau iunie, deşi adepţii săi de pe pământ încă mai trăiesc în gerurile şi crivăţul Vechii Naturi — căci „greu urcă primăvara coasta".

Nici una dintre minunile Noii Creaţii nu poate fi privită fără a fi pusă în legătură cu Învierea şi Înălţarea, ceea ce va necesita un capitol separat.

XVI

Minunile Noii Creaţii

Vezi, monştrii râd triumfător
De-un jumătate-ştiutor!
Vezi, Dumnezeu nu va răbda
Nădejdi mai pure omu-a-şi da
Ca binele-I, şi nu-i împarte
Mai mult de cinci la liră coarde[1],
Aşa cum El doar i-a-nmânat
Celui pios şi ahtiat
S-o-nstrune dulce-aici!

C. PATMORE, *The Victories of Love*

În primele zile ale creştinismului, „apostol" era înainte de toate un om care pretindea că a fost martor ocular al Învierii. Numai la câteva zile după Răstignire, când au fost propuşi doi candidaţi pentru locul rămas liber prin trădarea lui Iuda, punctul lor forte era că-L cunoscuseră pe Isus personal atât înainte, cât şi după moartea Sa şi puteau deci oferi o mărturie de prima mână despre Înviere când se adresau lumii din afară (*Fapte*, 1, 22). Câteva zile mai târziu, ţinând prima predică creştină, Sf. Petru ridică aceeaşi pretenţie — „Dumnezeu a înviat pe Acest Isus, Căruia noi toţi suntem martori" (*Fapte*, 2, 32). În *Epistola întâi către Corinteni*, Sf. Pavel îşi întemeiază pretenţia la apostolat pe acelaşi argument — „Nu sunt eu apostol? N-am văzut eu pe Isus, Domnul nostru?" (9, 1).

---

[1] Aluzie la Trup cu cele cinci simţuri ale sale.

După cum sugerează această calificare, a predica creştinismul însemna iniţial a predica Învierea. Astfel, oamenii care auziseră doar fragmente din învăţătura Sf. Pavel de la Atena au rămas cu impresia că el vorbea despre doi zei noi, Isus şi Anastasis (adică Învierea) (*Fapte*, 17, 18). Învierea constituie tema centrală din fiecare omilie creştină relatată în *Faptele Apostolilor*. Învierea şi consecinţele ei erau „evanghelia" sau vestea cea bună aduse de către creştini: ceea ce numim astăzi „evanghelii", naraţiile despre viaţa şi moartea Domnului nostru Isus Cristos, au fost alcătuite mai târziu în beneficiul acelora care acceptaseră deja *evanghelia*. Ele nu au fost în nici un chip baza creştinismului, ci au fost scrise pentru cei deja convertiţi. Miracolul Învierii şi teologia acelui miracol sunt pe primul plan: biografia vine mai târziu ca un comentariu la acestea. Nimic nu ar putea fi mai puţin istoric decât să selectăm spusele lui Cristos din evanghelii şi să le privim ca pe un dat fundamental, iar restul Noului Testament ca pe o construcţie ridicată pe temeiul lor. Primul fapt din istoria creştinătăţii este o mână de oameni care afirmă că au văzut Învierea. Dacă ei ar fi murit fără a-i fi făcut pe alţii să creadă în această „evanghelie", nici o evanghelie nu ar mai fi fost scrisă.

Este foarte important să ne lămurim ce anume voiau să spună oamenii aceştia. Când autorii moderni vorbesc despre Înviere, ei înţeleg de obicei prin aceasta un moment particular — descoperirea mormântului gol şi

apariţia lui Isus la câţiva metri de el. Tocmai relatarea acestui moment e ceea ce se străduiesc acum cu precădere să susţină apologeţii creştini, şi scepticii să conteste cu precădere. Dar această concentrare aproape exclusivă asupra aproximativ primelor cinci minute ale Învierii i-ar fi uimit pe primii învăţători creştini. Pretinzând că au văzut Învierea, ei nu pretindeau neapărat că au văzut-o pe *aceea*. Unii dintre ei o văzuseră, alţii nu. Ea nu a avut mai multă însemnătate decât oricare alta dintre apariţiile lui Isus înviat — în afara însemnătăţii poetice şi dramatice pe care trebuie să o fi avut întotdeauna începuturile lucrurilor. Ceea ce pretindeau era că ei toţi, într-un moment sau altul, îl întâlniseră pe Isus în timpul celor şase sau şapte săptămâni ce urmaseră morţii Sale. Se pare că uneori au fost singuri în asemenea prilejuri, dar la un moment dat doisprezece dintre ei L-au văzut împreună, iar în altă împrejurare aproape cinci sute dintre ei. Sf. Pavel spune că majoritatea celor cinci sute erau încă în viaţă când a scris *Epistola întâi către Corinteni*, adică pe la 55 d.Cr.

„Învierea" căreia îi stăteau martori era, în fapt, nu acţiunea de a se ridica din morţi, ci starea de după ridicare, stare, cum susţineau ei, atestată de întâlniri intermitente de-a lungul unei perioade limitate (cu excepţia întâlnirii speciale şi oarecum diferite, acordată Sf. Pavel). Încheierea perioadei este importantă deoarece, după cum vom vedea, nu există nici o posibilitate de a izola doctrina despre Înviere de cea despre Înălţarea la cer.

Următoarea observaţie pe care trebuie să o facem este că Învierea nu era privită pur şi simplu sau în primul rând ca o dovadă a nemuririi sufletului. Ea e, desigur, deseori privită astfel acum: au auzit pe cineva susţinând că „importanţa Învierii este că ea demonstrează *supravieţuirea*". O asemenea viziune nu poate fi cu nici un chip reconciliată cu limbajul Noului Testament. Într-o asemenea viziune, Cristos ar fi făcut pur şi simplu ceea ce fac toţi oamenii când mor; singura noutate ar fi fost că în cazul Său ni s-a îngăduit să vedem cum se petrece. În Scriptură nu există însă nici cea mai vagă sugestie cum că Învierea a constituit o nouă dovadă a ceva ce s-a întâmplat de fapt întotdeauna. Autorii Noului Testament vorbesc ca şi cum învierea lui Cristos din morţi ar fi primul eveniment de acest fel din întreaga istorie a universului. El este „cel dintâi fruct", „deschizătorul de drum al vieţii". El a forţat o uşă ce rămăsese încuiată de la moartea primului om; s-a întâlnit cu Regele Morţii, s-a luptat cu el şi l-a învins. Totul este altfel pentru că El a procedat aşa. Acesta e începutul Noii Creaţii: s-a deschis un nou capitol al istoriei cosmice.

Nu vreau să spun, firește, că autorii Noului Testament nu credeau în „supravieţuire". Dimpotrivă, erau atât de dispuşi să creadă în ea, încât Isus, cu mai multe prilejuri, a trebuit să-i asigure că El nu era o stafie. Din cele mai vechi timpuri, evreii, ca şi multe alte naţiuni, crezuseră că omul posedă un „suflet" sau *Nephesh* separabil de trup, care la moarte se ducea în lumea mohorâtă numită

Sheol, un ţinut al uitării şi al imbecilităţii, unde nimeni nu-l mai cheamă pe Iehova, un ţinut semireal şi melancolic ca Hadesul grecilor sau Niflheim-ul vechilor scandinavi. Umbrele se puteau întoarce din el ca să li se arate celor vii, aşa cum făcuse umbra lui Samuel la porunca vrăjitoarei din Endor. Într-o epocă mult mai recentă se ivise o credinţă mai optimistă potrivit căreia drepţii se duceau după moarte în „cer". Ambele doctrine sunt doctrine ale „nemuririi sufletului", aşa cum o înţeleg un grec sau un englez modern, amândouă fiind total irelevante pentru episodul Învierii. Autorii văd acest eveniment ca pe o noutate absolută. Este foarte limpede că ei nu cred că au fost bântuiţi de o nălucă din Sheol şi nici că au avut viziunea unui „suflet" din „cer". Trebuie să se înţeleagă cu toată claritatea că, dacă cercetătorii din domeniul parapsihologiei ar izbuti să dovedească „supravieţuirea" şi ar demonstra că Învierea a fost un caz în speţă, ei nu ar susţine credinţa creştină, ci ar recuza-o. Dacă asta ar fi fost tot ce s-a întâmplat, „evanghelia" originară ar fi fost neadevărată. Ceea ce apostolii pretindeau că au văzut nici nu confirma, nici nu excludea şi de fapt nu avea nimic de-a face cu doctrina despre „cer", necum cu cea despre Sheol. Dacă e vorba că a confirmat ceva, atunci a confirmat o a treia credinţă iudaică total distinctă de cele două. Această a treia doctrină susţinea că în „ziua lui Yahweh" va fi restabilită pacea şi stăpânirea lumii va fi dată lui Israel sub un Rege drept, iar când se vor petrece toate acestea, morţii cei drepţi

sau unii dintre ei se vor întoarce pe pământ — nu ca spectre plutitoare, ci ca oameni cu consistenţă care aruncă în lumina soarelui umbre şi fac zgomot când păşesc pe podele. „Deşteptaţi-vă, cântaţi de bucurie, voi ce sălăşluiţi în pulbere", spunea Isaia, „şi din sânul pământului umbrele vor învia" (26, 19). Ceea ce credeau apostolii că au văzut era, dacă nu asta, oricum un prim caz izolat în speţă: prima mişcare a unei mari roţi care începea să se învârtească în sens opus celui pe care-l observaseră toţi oamenii până atunci. Dintre toate ideile cultivate de om cu privire la moarte, aceasta, şi numai aceasta, e cea pe care episodul Învierii tinde să o confirme. Dacă relatarea e falsă, atunci ea a fost generată tocmai de acest mit iudaic. Dacă relatarea este adevărată, atunci prefigurarea şi anticiparea adevărului poate fi găsită nu în ideile populare despre stafii şi nici în doctrinele răsăritene despre reîncarnare sau în speculaţii filozofice despre nemurirea sufletului, ci exclusiv în profeţiile iudaice despre întoarcere, despre restaurare, despre marea inversare. Nemurirea doar ca nemurire este irelevantă pentru pretenţia creştină.

Există, sunt de acord, anumite perspective în care Cristos înviat seamănă cu „stafia" din tradiţia populară. El „apare" şi „dispare" asemenea unei stafii: uşile zăvorâte nu sunt un obstacol pentru El. Pe de altă parte, El Însuşi afirmă viguros că este corporal (*Luca*, 24, 39-40) şi mănâncă peşte fript. Tocmai în acest punct se simte stânjenit cititorul modern. Stinghereala îi sporeşte şi mai mult la

cuvintele: „Nu te atinge de Mine, căci încă nu M-am suit la Tatăl Meu“ (*Ioan*, 20, 17). Suntem oarecum pregătiţi în privinţa vocilor şi aparițiilor. Dar ce înseamnă oare că nu trebuie atins? Ce vrea să însemne oare că nu s-a „suit“ la Tatăl? Oare El nu este de la început „cu Tatăl“ în singurul sens care contează? Ce poate fi „M-am suit“ altceva decât o metaforă tocmai pentru *aceasta*? Şi dacă aşa stau lucrurile, de ce „nu S-a suit“ încă? Aceste disconforturi apar din cauză că istoria pe care „apostolii“ trebuiau să o spună de fapt începe în acest punct să intre în conflict cu istoria pe care o aşteptam noi şi pe care eram dinainte hotărâţi să o citim în naraţia lor.

Ne aşteptăm ca ei să ne vorbească despre o viaţă resuscitată care e pur „spirituală“ în sensul negativ al acelui cuvânt: adică folosim cuvântul „spiritual“ pentru a exprima nu ceea ce este, ci ceea ce nu este. Înţelegem prin asta o viaţă fără spaţiu, fără istorie, fără preajmă, fără nici un element sensibil în ea. Tindem de asemenea, în adâncul inimii noastre, să dosim *umanitatea* înviată a lui Isus, să-L concepem, după moarte, ca întorcându-se pur şi simplu întru Dumnezeire, astfel încât Învierea să nu fie nimic altceva decât inversarea sau desfacerea Întrupării. Aşa stând lucrurile, orice referiri la *trupul* înviat ne neliniştesc, ele ridică întrebări incomode. Căci atâta timp cât susţinem ideea negativ spirituală, înseamnă că de fapt nici nu am crezut în acel timp. Am crezut (fie că o recunoaştem sau nu) că trupul nu este obiectiv, că e o vedenie trimisă de Dumnezeu ca

să-i asigure pe ucenici de adevăruri altminteri incomunicabile. Dar ce adevăruri? Dacă adevărul este că după moarte vine o viaţă negativ spirituală, o eternitate de experienţă mistică, ce alt mod mai derutant de a-l împărtăşi ar putea fi găsit decât apariţia unei forme omeneşti care mănâncă peşte fript? Încă o dată, în perspectiva unei asemenea idei, trupul ar fi într-adevăr o halucinaţie. Şi orice teorie a halucinaţiei se destramă în prezenţa faptului (şi dacă este o născocire, atunci e cea mai stranie născocire care s-a născut vreodată în mintea omului) că în trei ocazii diferite această halucinaţie nu a fost numaidecât recunoscută ca Isus (*Luca*, 24, 13–31; *Ioan*, 20, 15; 21, 4). Chiar şi admiţând că Dumnezeu a trimis o halucinaţie sacră pentru a transmite adevăruri deja larg acceptate şi fără ea, şi care pot fi de altfel mult mai lesne comunicate prin alte metode, şi pe care o asemenea metodă nu ar fi făcut desigur decât să le obscurizeze complet, nu s-ar putea oare să sperăm cel puţin ca El să realizeze *corect* faţa halucinaţiei? Tocmai El, care a creat toate feţele, să fie oare atât de stângaci, încât să nu poată elabora nici măcar o asemănare recognoscibilă a omului care era El Însuşi?

Ajunşi în acest punct, pe măsură ce citim consemnările, suntem cuprinşi de teamă şi nelinişte. Dacă relatarea e falsă, e o relatare cel puţin mult mai stranie decât ne-am fi putut aştepta, ceva pentru care nici „religia“ filozofică, nici cercetarea parapsihologică sau superstiţia populară în egală măsură nu au fost capabile să ne pregătească. Dacă relatarea e

adevărată, atunci în univers şi-a făcut apariţia un mod de a fi total nou.

Trupul care trăieşte în acel nou mod este asemănător şi totuşi neasemănător cu trupul pe care îl cunoşteau prietenii Săi înaintea execuţiei. El are o relaţie diferită cu spaţiul şi probabil cu timpul, dar nu retează nicidecum orice relaţie cu ele. El poate îndeplini actul fiziologic al mâncatului. Este atât de legat de materie, după cum o ştim, încât poate fi atins, deşi la început era mai bine să nu fie. Are de asemenea în faţa sa o istorie care se întrevede încă din prima clipă a Învierii, urmează să devină în curând ceva diferit sau să plece altundeva. Iată de ce episodul Înălţării la cer nu poate fi separat de acela al Învierii. Toate relatările sugerează că Trupul Înviat a cunoscut un sfârşit; unele descriu un sfârşit brusc la vreo şase săptămâni după moarte. Şi ele descriu acest sfârşit brusc într-un mod care prezintă pentru spiritul modern dificultăţi mai mari decât oricare altă parte a Scripturii. Căci aici, cu siguranţă, surprindem implicaţia tuturor acelor reprezentări primitive faţă de care spuneam că creştinii nu se simt angajaţi: înălţarea verticală ca un balon, Cerul localizat, jilţul împodobit de-a dreapta tronului Tatălui. „S-a înălţat la cer *(ouranos)*", spune *Evanghelia după Marcu*, „şi a şezut de-a dreapta lui Dumnezeu." „S-a înălţat", spune autorul *Faptelor*, „şi un nor L-a luat de la ochii lor."

E drept că, dacă dorim să scăpăm de aceste pasaje stânjenitoare, avem posibilitatea să o facem. Textul lui Marcu nu făcea parte pro-

babil din versiunea cea mai timpurie a *Evangheliei după Marcu*, şi puteţi adăuga faptul că Învierea, deşi constant implicată pretutindeni în Noul Testament, este descrisă numai în aceste două locuri. Putem neglija oare pur şi simplu episodul Înălţării? Răspunsul este că o putem face numai dacă privim apariţiile legate de Înviere ca pe acelea ale unei fantome sau ţinând de o halucinaţie. Căci o stafie poate dispărea pur şi simplu, pe când o entitate obiectivă trebuie neapărat să se ducă undeva — cu ea trebuie neapărat să se întâmple ceva. Şi dacă Trupul Înviat nu ar fi obiectiv, atunci noi toţi (creştini sau nu) trebuie să inventăm o explicaţie a dispariţiei cadavrului. Şi toţi creştinii trebuie să explice de ce oare Dumnezeu a trimis sau a permis o „vedenie" sau o „fantomă" a cărei comportare pare orientată exclusiv către convingerea discipolilor că nu este vorba de o vedenie sau de o fantomă, ci de o fiinţă realmente în carne şi oase. Dacă a fost o vedenie, atunci a fost cea mai sistematic iluzorie şi mincinoasă vedenie cunoscută. Dar dacă a fost reală, atunci ceva trebuie să se fi petrecut cu ea după ce nu s-a mai arătat. Nu poţi elimina Înălţarea fără a pune ceva în locul ei.

Consemnările îl reprezintă pe Cristos ca trecând după moarte (aşa cum nimeni nu mai trecuse vreodată) nu într-un mod de existenţă pur, adică „negativ" spiritual, şi nici într-o viaţă „naturală" aşa cum o ştim noi, ci într-o viaţă ce-şi are propria-i nouă Natură. Îl reprezintă ca retrăgându-Se după şase săptămâni într-un mod diferit de existenţă. Ni se

spune — după cum se exprimă El — că pleacă pentru „a pregăti un loc pentru noi". Asta s-ar putea să însemne că El este pe cale de a crea acea Natură total nouă care va asigura condiţiile pentru umanitatea Sa slăvită şi, în El, pentru a noastră. Nu e imaginea la care ne-am fi aşteptat — deşi dacă ea este mai mult sau mai puţin probabilă şi filozofică în acest sens e o altă întrebare. Nu este imaginea unei evadări din nici un fel de Natură într-o viaţă necondiţionată şi absolut transcendentă. Este imaginea unei noi naturi umane şi a unei noi Naturi în genere, căreia i se dă fiinţă. Suntem obligaţi, într-adevăr, să credem că trupul înviat este extrem de diferit de trupul muritor, dar existenţa, în acea nouă stare, a oricărei entităţi care ar putea fi descrisă în orice sens ca „trup" implică un anume fel de relaţii spaţiale şi, pe termen lung, un întreg nou univers. Aceasta este imaginea — nu de desfacere, ci de refacere. Vechiul ogor al spaţiului, timpului, materiei şi simţurilor trebuie plivit, săpat şi semănat în vederea unei noi recolte. S-ar putea ca noi să ne fi săturat de acest vechi ogor, Dumnezeu însă nu.

Şi totuşi chiar şi modul în care începe să strălucească această Nouă Natură are o anumită afinitate cu deprinderile Vechii Naturi. În Natura pe care o cunoaştem, lucrurile tind să fie anticipate. Natura e amatoare de „aurore contrafăcute", de precursori: astfel, după cum spuneam mai înainte, unele flori răsar înaintea adevăratei primăveri: suboamenii (evoluţioniştii ar fi de acord) înaintea oame-

nilor adevăraţi. Astfel, şi aici, avem Legea înaintea Evangheliei, jertfele de animale prefigurând marele sacrificiu al lui Dumnezeu către Dumnezeu, Botezătorul înaintea lui Mesia şi acele „minuni ale Noii Creaţii" care au loc înaintea Învierii. Mersul pe apă al lui Cristos, ca şi învierea lui Lazăr intră în această categorie. Amândouă ne sugerează cum va fi Noua Natură.

În mersul pe apă vedem că relaţiile dintre spirit şi Natură sunt atât de modificate, încât Natura poate fi obligată să facă orice-i place spiritului. Această nouă obedienţă a Naturii nu trebuie să fie, desigur, separată de propria obedienţă a spiritului faţă de Tatăl Spiritelor. În lipsa acelei clauze, obedienţa Naturii, dacă ar fi posibilă, ar duce la haos: visul urât al magiei ia naştere din năzuinţa spiritului finit de a obţine puterea fără a plăti acel preţ. Realitatea urâtă a ştiinţei anomice aplicate (care este fiica şi moştenitoarea magiei) reduce chiar în clipa de faţă mari întinderi din Natură la dezordine şi sterilitate. Nu ştiu cât de radical ar trebui schimbată Natura însăşi pentru a o face ascultătoare astfel faţă de spirite, după ce şi spiritele vor fi devenit ascultătoare faţă de izvorul lor. Trebuie să observăm cel puţin un lucru. Dacă suntem în fapt spirite, iar nu produse ale Naturii, atunci trebuie să existe un punct anume (probabil creierul) în care spiritul creat poate produce încă de pe acum efecte asupra materiei nu prin manipulare sau tehnică, ci pur şi simplu pentru că doreşte să o facă. Dacă asta înţelegeţi prin magie, atunci magia

este o realitate manifestată ori de câte ori îţi mişti mâna sau formulezi un gând. Şi Natura, după cum am văzut, nu e distrusă, ci mai degrabă desăvârşită prin supuşenia sa.

Învierea lui Lazăr se deosebeşte de Învierea lui Cristos, deoarece, după câte ştim, Lazăr nu a fost readus la un mod de existenţă nou şi mai glorios, ci i s-a redat pur şi simplu acelaşi fel de viaţă de care se bucurase mai înainte. Adecvarea miracolului stă în faptul că Cel care va readuce la viaţă pe toţi oamenii la învierea de obşte face aici acelaşi lucru la scară redusă şi într-o manieră inferioară, exclusiv anticipatoare. Căci simpla readucere la viaţă a lui Lazăr este şi ea inferioară ca strălucire în comparaţie cu resurecţia *în slavă* a Noii Omeniri, precum urcioarele de piatră în comparaţie cu viţa verde şi expansivă sau precum cele cinci pâinişoare modeste în comparaţie cu tot bronzul şi aurul unduitor al unei văi încărcate de holde gata de seceriş. Învierea lui Lazăr, atâta cât ne putem da seama, este simplă inversare: o serie de schimbări acţionând în direcţia opusă celei cu care am avut întotdeauna de-a face. La moarte, materia care a fost organică începe să treacă în cea anorganică, pentru ca în cele din urmă să fie dispersată şi utilizată (o parte din ea) de către alte organisme. Învierea lui Lazăr presupune procesul invers. Învierea generală presupune procesul invers universalizat — o precipitare a materiei către organizare la apelul spiritelor care au nevoie de ea. Este pesemne o fantezie nebunească (nejustificată de cuvintele

Scripturii) ideea că fiecare spirit ar trebui să-şi recupereze exact unităţile particulare de materie pe care le-a guvernat înainte. În primul rând, ele nu ar fi suficiente ca să satisfacă cererea: toţi trăim în haine de mâna a doua şi în bărbia mea există cu siguranţă atomi ce au servit multor altor oameni, multor câini, multor ţipari, multor dinozauri. Şi nici unitatea corpurilor noastre, chiar în viaţa prezentă, nu constă în a reţine aceleaşi particule. Forma mea rămâne unică, deşi materia din ea se schimbă în mod continuu. Sunt, în această privinţă, ca o curbă într-o cascadă.

Dar minunea lui Lazăr, deşi doar anticipatoare într-un anumit sens, ţine în mod special de Noua Creaţie, deoarece nimica nu e mai decis exclus de către Vechea Natură ca orice întoarcere la un *statu quo*. Schema „moarte şi renaştere" nu restaurează niciodată organismul individual anterior. Şi, într-un mod asemănător, la nivelul anorganic, ni se spune că Natura nu restaurează niciodată ordinea acolo unde a apucat să se instaleze dezordinea. „Talmeş-balmeşul", spune profesorul Eddington, „este acel lucru pe care Natura nu-l suprimă niciodată." De aceea trăim într-un univers în care organismele devin tot mai dezordonate. Legile acestea — moartea ireversibilă şi entropia ireversibilă — cuprind aproape tot ceea ce Sf. Pavel numeşte „deşertăciunea" Naturii, zădărnicia, perisabilitatea ei. Şi filmul nu e niciodată inversat. Mişcarea de la mai multă la mai puţină ordine serveşte oarecum la determinarea direcţiei în care curge timpul. Ai putea

aproape definí viitorul ca perioada în care ceea ce este acum viu va fi mort şi în care ordinea, câtă a mai rămas, va fi şi mai redusă.

Prin însuşi caracterul ei, entropia ne asigură că, deşi s-ar putea ca ea să fie regula universală în Natura pe care o cunoaştem, ea nu poate fi universală în mod absolut. Dacă cineva spune „Oul [Humpty Dumpty] cade", îţi dai seama numaidecât că povestea nu este completă. Fragmentul care ţi-a fost relatat presupune atât un capitol ulterior în care Oul va fi ajuns pe pământ, cât şi un capitol anterior în care el şedea încă sus pe raft. O Natură care se „prăvăleşte" nu poate fi toată povestea. Ceasul nu poate merge decât dacă a fost întors. Oul din poveste nu poate cădea de pe un raft care nu a existat niciodată. Dacă totalitatea realităţii ar fi o Natură care dezintegrează ordinea, unde am mai găsi ordinea care să poată fi dezintegrată? Astfel, în orice ipoteză trebuie să fi existat un timp în care funcţionau procese inverse faţă de cele pe care le vedem desfăşurându-se acum: un timp al întoarcerii mecanismului. Pretenţia creştină este că acele zile nu au apus pe veci. Oul urmează să fie reaşezat pe raft — cel puţin în sensul că ceea ce a murit urmează să-şi recapete viaţa, probabil în sensul că universul anorganic urmează să fie reordonat. Fie că Oul din poveste nu va ajunge niciodată pe jos (fiind prins la jumătatea căderii de mâini etern prezente), fie că atunci când ajunge pe sol va fi lipit la loc şi reaşezat pe un raft nou şi mai bun. După cum se cunoaşte, ştiinţa nu discerne „bidivii şi ca-

valeri" care pot „să lipească bietul Ou așa cum era ieri". Dar nici nu trebuie să te aștepți s-o facă. Știința se bazează pe observație: și toate observațiile noastre sunt observații despre Oul din poveste în plină cădere. Ele nu ajung nici la raftul de deasupra, nici pe podeaua de jos — cu atât mai puțin la Regele cu caii și cavalerii lui grăbindu-se să vină la fața locului.

Schimbarea la Față sau „Metamorfoza" lui Isus este de asemenea, fără nici o îndoială, o întrezărire anticipatoare a ceva ce va să vină. El este văzut stând de vorbă cu doi dintre morții din vechime. Schimbarea pe care a suferit-o propria-I formă omenească este descrisă ca o intensă luminozitate, o „albeață strălucitoare". O albeață asemănătoare îi caracterizează înfățișarea la începutul *Apocalipsei*. Un amănunt destul de ciudat este că această strălucire sau albeață Îi afecta atât veșmintele, cât și trupul. Sf. Marcu menționează veșmintele mai explicit decât fața și adaugă, cu inimitabila-i naivitate, că albul lor era „cum nu poate înălbi așa pe pământ înălbitorul". Luat în sine, acest episod poartă toate semnele unei „vedenii", adică ale unei experiențe care, chiar dacă ar putea fi trimisă pe cale divină și s-ar putea să reveleze un mare adevăr, nu este cu toate acestea, obiectiv vorbind, experiența ce pare a fi. Dar dacă teoria „vedeniei" (sau a halucinației sfinte) nu va acoperi aparițiile Învierii, ar însemna doar să multiplicăm ipotezele pentru a o introduce aici. Nu știm la ce fază sau trăsătură a Noii Creații se referă acest episod. S-ar putea

să reprezinte o glorificare specială a umanităţii lui Cristos la un moment dat al istoriei ei (deoarece se poate vorbi de o istorie a ei), ori s-ar putea să reveleze slava pe care acea umanitate o are întotdeauna în Noua ei Creaţie, s-ar putea chiar să reveleze o slavă pe care o vor moşteni toţi oamenii înviaţi. Nu ştim.

Trebuie să spunem într-adevăr foarte apăsat că noi ştim şi putem şti foarte puţin despre Noua Natură. Sarcina imaginaţiei aici nu e de a o prevedea, ci de a face loc, prin convocarea unui mare număr de posibilităţi, unui agnosticism mai aproape de completitudine şi mai circumspect. E util să reamintim că şi acum simţurile ce reacţionează la vibraţii diferite ne-ar îngădui să pătrundem în lumi cu totul noi ale experienţei, că un spaţiu multidimensional ar fi diferit, aproape dincolo de recunoaştere, de spaţiul pe care-l percepem acum, fără a fi totuşi discontinuu faţă de el; că timpul s-ar putea să nu fi fost totdeauna pentru noi aşa cum este acum, uniliniar şi ireversibil; că şi alte părţi ale Naturii s-ar putea să ne asculte cândva aşa cum face acum cortexul nostru. Este util nu pentru că ne-am putea aştepta ca aceste fantezii să ne ofere adevăruri pozitive despre Noua Creaţie, ci pentru că ele ne învaţă să nu limităm, în nesăbuinţa noastră, vigoarea şi varietatea noilor recolte pe care acest ogor vechi le-ar mai putea produce. Suntem obligaţi, aşadar, să credem că aproape tot ce ni se spune despre Noua Creaţie este metaforic. Nu însă chiar tot. Este tocmai punctul în care istorisirea Învierii ne trage brusc înapoi ca un pripon. Apa-

riţiile locale, mâncatul, atingerile, pretenţia de a fi corporal, toate acestea trebuie să fie realitate sau pură iluzie. Noua Natură este, în chipul cel mai tulburător, interconexată în unele puncte cu cea Veche. Din pricina noutăţii sale, trebuie să ne gândim la ea, în cea mai mare parte, metaforic, dar, din pricina interconexării parţiale, unele fapte ce ţin de ea pătrund în experienţa noastră prezentă în toată factitatea lor literală — întocmai cum unele fapte referitoare la un organism sunt fapte anorganice, iar unele fapte referitoare la un corp tridimensional sunt fapte de geometrie liniară.

Chiar în afară de asta, simpla idee a unei Noi Naturi, a unei Naturi dincolo de Natură, a unei realităţi sistematice şi diversificate care e „supranaturală" în raport cu lumea celor cinci simţuri ale noastre de acum, dar „naturală" din propriul său punct de vedere, este profund şocantă pentru o anumită preconcepţie filozofică de care suferim cu toţii. Cred că la rădăcina ei se află Kant. Ea ar putea fi exprimată spunând că suntem pregătiţi să credem fie într-o realitate cu un singur etaj, fie într-o realitate cu două etaje, dar nu într-o realitate ca un zgârie-nori cu multe etaje. Suntem pregătiţi, pe de o parte, pentru acel soi de realitate în care cred naturaliştii. Aceasta e realitatea cu un singur etaj: Natura prezentă este tot ceea ce există. Suntem de asemenea pregătiţi pentru realitatea aşa cum o concepe „religia": o realitate cu parter (Natura) şi deasupra lui încă un etaj şi singurul — un Ceva etern, aspaţial, atemporal şi

spiritual, despre care nu putem avea imagini și care, dacă se înfățișează cât de cât conștiinței omenești, o face sub forma unei experiențe mistice care ne spulberă toate categoriile gândirii. Nepregătiți suntem însă pentru ceva intermediar. Suntem încredințați că primul pas dincolo de lumea experienței noastre prezente trebuie să ducă fie nicăieri, fie în abisul orbitor al spiritualității nediferențiate, în necondiționat, în absolut. Iată de ce mulți cred în Dumnezeu, dar nu pot crede în îngeri și într-o lume angelică. Iată de ce mulți cred în nemurire, dar nu pot crede în învierea trupului. Iată de ce panteismul este mai popular decât creștinismul și de ce mulți doresc un creștinism despuiat de minunile sale. Nu pot să înțeleg acum — dar mi-o amintesc bine — convingerea pătimașă cu care luam și eu apărarea acestei prejudecăți. Orice zvon despre etaje sau niveluri intermediare între Necondiționat și lumea revelată de simțurile noastre prezente îl respingeam fără judecată ca „mitologie".

E totuși foarte greu să găsim vreun temei rațional pentru dogma potrivit căreia realitatea trebuie să aibă nu mai mult de două niveluri. Nu putem avea, din natura cazului, nici o dovadă că Dumnezeu nu a creat niciodată și nu va crea niciodată mai mult de un sistem. Fiecare dintre ele ar fi cel puțin extra-natural în raport cu toate celelalte, și dacă vreunul dintre ele este mai concret, mai statornic, mai desăvârșit și mai bogat decât altul, el va fi astfel față de acela *supra*-natural. Iar un contact parțial între oricare două

din ele nu le va anula individualitatea. Ar putea exista astfel Naturi peste Naturi stivuite una peste alta cât vrea Dumnezeu de sus, fiecare supranaturală în raport cu cea de sub ea şi subnaturală în raport cu cea de deasupra ei. Dar sensul profund al învăţăturii creştine este că trăim de fapt într-o situaţie încă şi mai complexă decât aceasta. O Natură nouă nu este doar creată, ci e creată dintr-una veche. Trăim în mijlocul tuturor anomaliilor, inconvenientelor, nădejdilor şi emoţiilor unei case în curs de reconstrucţie. Ceva este dat jos şi altceva se înalţă în locul său.

A accepta ideea etajelor intermediare — cum ne va obliga să facem, fără nici un echivoc, relatarea creştină, dacă nu este o falsitate — nu presupune nicidecum, firește, să ne pierdem capacitatea de sesizare spirituală a etajului de deasupra tuturora. Cu certitudine, dincolo de toate lumile, necondiţionat şi inimaginabil, depăşind gândirea discursivă, acolo se cască în eternitate Faptul ultim, izvorul tuturor celorlalte factităţi, adâncul arzător şi nedimensionat al Vieţii Divine. La fel de cert, unirea cu acea viaţă în Filialitatea eternă a lui Cristos este, strict vorbind, singurul lucru ce merită o clipă de reflecţie. Şi în măsura în care *asta* este ceea ce înţelegi prin *Cer*, Natura divină a lui Cristos nu l-a părăsit niciodată şi, ca atare, nu s-a întors niciodată la el, iar natura Sa omenească nu s-a înălţat acolo în clipa Înălţării, ci în fiecare clipă. În sensul acesta, nici un cuvânt din cele rostite de către spiritualişti nu va fi, să dea

Dumnezeu, contestat vreodată de mine. Ceea ce nu vrea să însemne nicidecum că nu există şi alte adevăruri. Recunosc, şi o spun insistent, că Cristos nu poate fi „de-a dreapta lui Dumnezeu" altfel decât într-un sens metaforic. Admit şi insist că Cuvântul Etern, a doua Persoană a Treimii, nu poate fi niciodată şi nici nu a fost mărginit la un loc anume: mai degrabă toate locurile există în El. Consemnările spun însă că Cristos, slăvit, dar încă trupesc într-un anumit sens, s-a retras într-un mod de existenţă diferit după vreo şase săptămâni de la Răstignire şi că El „pregăteşte un loc" pentru noi. Afirmaţia din Sf. Marcu că El a şezut de-a dreapta lui Dumnezeu trebuie să fie luată ca o metaforă: era de fapt, chiar şi pentru autor, un citat poetic din *Psalmul* 110 (109). Dar afirmaţia că Forma sfântă s-a ridicat şi a dispărut nu îngăduie acelaşi tratament.

Ceea ce ne tulbură aici nu este numai afirmaţia propriu-zisă, ci ceea ce (suntem siguri) vrea să spună autorul prin ea. Admiţând că există Naturi diferite, niveluri de existenţă diferite, distincte, dar nu totdeauna discontinue — admiţând că Cristos s-a retras dintr-unul din ele către altul, că această retragere a Sa dintr-unul a fost în fapt primul pas în crearea de către El a celuilalt — ce ne-am putea aştepta oare la drept vorbind să vadă privitorii? Poate că simpla dispariţie instantanee ne-ar face să ne simţim mai în largul nostru. O ruptură bruscă între nivelul perceptibil şi cel imperceptibil ne-ar intriga mai puţin decât o legătură, indiferent de ce fel.

Dar dacă spectatorii spun că au văzut mai ntâi o scurtă mişcare verticală, şi apoi o vagă uminozitate (asta înseamnă probabil „nor" n contextul acesta, ca şi în relatarea Schimbării la Faţă), după care nimic — avem oare reun motiv ca să obiectăm? Ne dăm foarte bine seama că distanţa mai mare de la centrul acestei planete nu poate fi *în sine* echivalată cu sporul de putere sau beatitudine. Astfel însă nu facem decât să ne întrebăm de ce oare, *dacă* mişcarea nu are nici o legătură cu atare evenimente spirituale, nu are atunci nici o legătură cu ele.

Mişcarea (în toate direcţiile mai puţin una) de îndepărtare faţă de poziţia ocupată momentan de Pământul nostru mobil va fi cu siguranţă pentru noi o mişcare „ascendentă". A spune că trecerea lui Cristos la o nouă „Natură" ar putea să nu implice o asemenea mişcare sau chiar nici un fel de mişcare, în cadrul „Naturii" pe care o părăsea, este foarte arbitrar. Oriunde există trecere, există plecare, iar plecarea este un eveniment în regiunea din care îşi face plecarea călătorul. Toate acestea, în ipoteza că Cristos înălţat se află într-un spaţiu tridimensional. Dacă nu este vorba de acest fel de trup, iar spaţiul nu este acest fel de spaţiu, atunci suntem încă şi mai puţin calificaţi să spunem ce ar fi putut sau nu ar fi putut să vadă sau să simtă spectatorii acestui eveniment integral nou ca şi cum ar fi văzut. Nu se pune, firește, problema unui corp uman aşa cum îl ştim că există în spaţiul interstelar cunoscut nouă. Înălţarea ţine de o Nouă Natură.

Discutăm numai despre cum anume ar putea arăta „îmbinarea" dintre Vechea Natură şi cea Nouă, în momentul precis al tranziţiei.

Dar ceea ce ne îngrijorează cu adevărat este convingerea că, orice am spune, autorii Noului Testament aveau în vedere ceva total diferit. Suntem siguri că ei credeau că-şi văzuseră Învăţătorul plecând într-o călătorie către un „Cer" local, unde Dumnezeu şedea pe un tron şi unde mai era un tron ce-l aştepta pe El. Şi cred că într-un fel chiar asta gândeau. Şi cred că, din acest motiv, indiferent de ce anume văzuseră efectiv (percepţia senzorială, dacă riscăm o ipoteză, ar putea fi confuză într-o asemenea împrejurare), ei şi-o vor fi amintit sub forma unei mişcări verticale. Ceea ce nu trebuie să spunem este că ei au „confundat" „Cerul" local şi sala tronului celestă şi altele de acest gen cu Cerul „spiritual" al unirii cu Dumnezeu şi cu puterea şi fericirea supremă. Dumneavoastră şi cu mine am descâlcit treptat diferitele sensuri ale cuvântului *Cer* pe tot parcursul acestui capitol. S-ar cuveni să le trecem acum în revistă. *Cer* poate însemna (1) Viaţa Divină necondiţionată dincolo de toate lumile. (2) Fericita participare a unui spirit creat la această Viaţă. (3) Întreaga Natură sau întregul sistem de condiţii în care spiritele sau sufletele omeneşti răscumpărate, păstrându-şi caracterul omenesc, se pot bucura de o asemenea participare integral şi pentru totdeauna. Acesta e Cerul pe care Cristos se duce ca să-l „pregătească" pentru noi. (4) Cerul fizic, bolta cerească, spaţiul în care se mişcă Pă-

mântul. Faptul ce ne permite să distingem aceste sensuri și să le delimităm cu claritate nu e nicidecum o anumită puritate spirituală specială, ci împrejurarea că suntem moștenitorii a sute de ani de analiză logică: nu faptul că suntem fiii lui Avraam, ci faptul că suntem fiii lui Aristotel. Nu ne este îngăduit să presupunem că autorii Noului Testament au confundat Cerul în sensul al patrulea sau al treilea cu Cerul în sensul al doilea sau întâiul. Nu poți confunda o monedă de un *half sovereign* (o jumătate de liră) cu una de *sixpence* (șase pence) până când nu cunoști sistemul monetar englez, adică până nu cunoști deosebirea dintre ele*. În ideea lor despre Cer erau latente toate accepțiuni care nu așteptau decât să fie articulate într-o analiză ulterioară. Ei n-au avut niciodată în vedere numai cerul albastru sau doar un cer „spiritual". Când își înălțau privirea către cerul albastru nu aveau nici o îndoială că acolo, de unde coborau lumina, căldura și ploaia binecuvântată, se afla sălașul lui Dumnezeu; dar, pe de altă parte, când concepeau pe cineva urcând către Cerul acela, nu se îndoiau nici o clipă că El se „înălța" într-un sens pe care l-am putea numi „spiritual". Perioada de literalism reală și pernicioasă vine mult mai târziu, în Evul Mediu și în secolul al XVII-lea, când s-au operat distincții și minți greoaie au încercat să forțeze regruparea conceptelor

---

* E vorba de sistemul monetar anterior celui actual, introdus la începutul anilor '70, și în care 1 liră sterlină e divizată în 100 de *pence*. (*N.t.*)

pe căi greşite. Faptul că păstorii din Galileea nu puteau distinge ceea ce au văzut la Înălţare de acel gen de înălţare care, prin însăşi natura sa, nu ar putea fi văzută vreodată, nu dovedeşte, pe de o parte, că erau aspirituali, dar nici, pe de alta, că nu au văzut nimic. Cineva care crede cu adevărat că „Raiul" este în bolta cerească poate să aibă în adâncul inimii o concepţie cu mult mai adevărată şi mai spirituală despre el decât numeroşi logicieni moderni care ar putea demonstra această eroare din câteva trăsături de condei, căci cine face voia Tatălui va cunoaşte învăţătura. Splendorile materiale irelevante din ideea unui asemenea om despre vederea lui Dumnezeu nu sunt câtuşi de puţin dăunătoare, deoarece ele nu există numai de dragul lor. Purificarea de asemenea imagini într-o idee creştină exclusiv teoretică nu va fi de nici un folos dacă ele au fost izgonite numai de criticismul logic.

Trebuie să mergem însă ceva mai departe. Nu este o întâmplare că oamenii naivi, oricât de spirituali, amestecă ideile de Dumnezeu şi Rai cu cerul albastru. Este un fapt, nicidecum o ficţiune, că lumina şi căldura dătătoare de viaţă coboară din cer pe Pământ. Analogia dintre rolul cerului de a procrea şi cel al Pământului de a da naştere este întru totul întemeiată. Uriaşa boltă cerească este, dintre toate lucrurile percepute sensibil, cea mai asemănătoare cu infinitul. Şi când Dumnezeu a făcut spaţiul şi lumile ce se rotesc în spaţiu şi a înveşmântat lumea noastră în aer şi ne-a dat ochii şi închipuirile pe care le avem, El

a ştiut ce avea să însemne cerul pentru noi. Şi de vreme ce nimica nu e întâmplător în lucrarea Sa, dacă a ştiut, a şi intenţionat. Nu putem şti dacă acesta nu a fost de fapt unul din principalele scopuri pentru care a fost creată Natura, şi încă şi mai puţin dacă aceasta nu a fost una din principalele raţiuni pentru care retragerea din lume a fost astfel făcută, încât să afecteze simţurile omeneşti ca o mişcare ascendentă. (O dispariţie în Pământ ar fi zămislit o religie total diferită.) Lăsându-şi minţile direct invadate de simbolismul cerului, fără a mai zăbovi să descopere printr-o analiză că este un simbol, cei vechi nu s-au înşelat total. Într-un anumit sens, ei s-au înşelat poate mai puţin decât noi.

Căci noi ne-am izbit de o dificultate de semn opus. Să mărturisim că probabil toţi creştinii acum în viaţă găsesc că e greu să reconcilieze cele două lucruri ce le-au fost spuse despre „cer" — şi anume, pe de o parte, o viaţă întru Cristos, o viziune a lui Dumnezeu, o închinare neîncetată şi, pe de altă parte, o viaţă corporală. Când ni se pare că suntem cel mai aproape de viziunea lui Dumnezeu în această viaţă, trupul pare aproape irelevant. Şi dacă încercăm să ne concepem viaţa veşnică drept o viaţă în trup (orice fel de trup), tindem să descoperim că acelei abordări mistice pe care o considerăm (şi cred că pe drept cuvânt) ca fiind mai importantă i s-a substituit un vis difuz de paradisuri platonice şi grădini ale Hesperidelor. Dar dacă acea discrepanţă ar fi definitivă, ar rezulta atunci că Dumnezeu a greşit de la bun început când

ne-a introdus sufletele în ordinea naturală. Suntem obligaţi să conchidem că însăşi discrepanţa aceasta este tocmai una din dezordinile pe care vine să le vindece Noua Creaţie. Faptul că trupul, locul, locomoţia şi timpul par acum irelevante faţă de orizonturile cele mai înalte ale vieţii spirituale (ca faptul că ne socotim trupurile ca fiind „grosolane") este un *simptom*. Spiritul şi Natura se ceartă în noi, iată maladia noastră. Nimic din ce ne stă încă în putinţă nu ne îngăduie să ne imaginăm că ne-o putem vindeca total. Avem unele semne şi vagi indicii: în Sacramente, în utilizarea imagisticii sensibile de către marii poeţi, în cele mai desăvârşite momente ale dragostei sexuale, în experienţele noastre privitoare la frumuseţea terestră. Dar vindecarea completă este categoric dincolo de concepţiile noastre prezente. Misticii au ajuns până acum în contemplarea lui Dumnezeu la punctul în care simţurile sunt eliminate; punctul următor, când ele vor fi puse iar la loc, nu a fost atins (după ştiinţa mea) de absolut nimeni. Destinul omului răscumpărat nu e inimaginabil în mai mică, ci în mai mare măsură decât ne-ar face să presupunem misticismul — din cauză că este plin de elemente semiimaginabile pe care nu le putem admite în prezent fără a-i distruge caracterul esenţial.

Mai trebuie atins încă un punct pentru că, deşi am păstrat tăcerea asupra lui, el nu e mai puţin prezent în mintea cititorilor. Litera şi spiritul Scripturii şi ale întregului creştinism ne interzic să presupunem că viaţa din Noua Creaţie va fi o viaţă sexuală, ceea ce ne

reduce imaginaţia la alternativa sterilizantă a unor trupuri care sunt de nerecunoscut ca trupuri omeneşti sau a unei abstinenţe perpetue. În ceea ce priveşte abstinenţa, cred că perspectiva noastră actuală ar putea fi asemănătoare cu aceea a unui băieţaş care, auzind că actul sexual este cea mai înaltă plăcere trupească, te-ar întreba numaidecât dacă mănânci şi ciocolată în acelaşi timp. La răspunsul negativ primit, el ar putea privi absenţa ciocolatei ca principala caracteristică a sexualităţii. Zadarnic i-ai spune că motivul pentru care, în extazurile lor carnale, îndrăgostiţii nu se sinchisesc de ciocolată, este faptul că au ceva mai bun de făcut decât asta. Băiatul cunoaşte ciocolata, dar nu cunoaşte lucrul pozitiv care o exclude. Şi noi ne aflăm în aceeaşi poziţie. Cunoaştem viaţa sexuală, dar nu cunoaştem, altfel decât în viziuni fugitive, celălalt lucru care, în Cer, nu va mai lăsa loc pentru ea. Aşa se face că, acolo unde ne aşteaptă abundenţa, noi anticipăm abstinenţa. Respingând ideea că viaţa sexuală, aşa cum o înţelegem acum, mai face parte din fericirea supremă, nu e nevoie, desigur, să presupunem că va dispărea şi deosebirea dintre sexe. Ceea ce nu mai este necesar în scopuri biologice s-ar putea să supravieţuiască de dragul splendorii. Sexualitatea este deopotrivă instrumentul virginităţii şi al virtuţii conjugale; nici bărbaţilor, nici femeilor nu li se va cere să lepede armele pe care le-au folosit cu succes. Învinşii şi fugarii îşi aruncă săbiile. Învingătorii şi le vâră însă în teacă, păstrându-şi-le. Pentru viaţa ce-

rească, „trans-sexuală“ ar fi un termen mai nimerit decât „asexuală“.

Îmi dau foarte bine seama că acest ultim paragraf ar putea să li se pară multor cititori nefericit, iar câtorva chiar comic. Dar însăşi această senzaţie de comic, trebuie să repet cu insistenţă, constituie simptomul înstrăinării noastre, ca spirite, de Natură şi al înstrăinării noastre, ca animale, de Spirit. Întreaga concepţie a Noii Creaţii presupune credinţa că această înstrăinare va fi vindecată. Şi de aici va decurge o consecinţă curioasă. Tipul arhaic de gândire care nu putea distinge cu claritate „Cerul“ spiritual [Raiul, *n.t.*] de cer este, din punctul nostru de vedere, un tip confuz de gândire. Dar în acelaşi timp el e similar, anticipându-l, cu un tip de gândire care într-o bună zi va fi adevărat. Acea modalitate arhaică de gândire va deveni pur şi simplu modalitatea corectă atunci când Natura şi Spiritul vor fi pe deplin armonizate — atunci când Spiritul va călări Natura în chip atât de desăvârşit, încât amândoi vor alcătui un *Centaur* mai degrabă decât un cavaler călare. Nu vreau să spun neapărat că suprapunerea Cerului [Raiului] cu cerul se va dovedi, în speţă, că este prin excelenţă adevărată, ci că acea suprapunere anume va reflecta corect realitatea ce va exista atunci. Nu va mai fi loc să introducem între Spirit şi Natură nici cea mai fină lamă de brici a gândirii. Toate stările de lucruri din Noua Natură vor constitui expresia desăvârşită a unei stări spirituale, şi toate stările spirituale vor fi elemente informante şi inflorescen-

ţe ale stărilor de lucruri, raportul dintre ele fiind comparabil cu cel dintre parfum şi o floare sau dintre „spiritul" marii poezii şi forma ei. Există astfel în istoria gândirii omeneşti, ca şi în celelalte domenii, o schemă întemeiată pe moarte şi renaştere. Vechea gândire, bogat imaginativă, care încă mai supravieţuieşte în Platon, trebuie să se supună procesului cvasiletal, dar indispensabil, al analizei logice: natura şi spiritul, materia şi sufletul, faptul şi mitul, literalul şi metaforicul trebuie să fie din ce în ce mai tranşant separate, până când finalmente se vor confrunta un univers pur matematic şi un spirit pur subiectiv, despărţit de o prăpastie de netrecut. Dar şi din această coborâre, dacă e de conceput ca şi ea să supravieţuiască, trebuie să existe o reurcare, iar doctrina creştină o asigură. Cei care vor ajunge la resurecţia preamărită vor vedea oasele uscate învesmântate iarăşi în carne, faptul şi mitul realipite, literalul şi metaforicul avântându-se împreună.

Remarca atât de deseori făcută că „Cerul este o stare sufletească" stă mărturie pentru această fază hibernală şi cvasiletală a procesului pe care o trăim în prezent. Implicaţia este că dacă Cerul [Raiul] este o stare sufletească — sau, mai bine spus, o stare de spirit — atunci trebuie cu necesitate să fie doar o stare de spirit sau, cel puţin, că orice altceva, dacă ar fi adăugat acelei stări de spirit, ar fi irelevant. Iată ce ar spune toate marile religii cu excepţia creştinismului. Dar învăţătura creştină, afirmând că Dumnezeu a făcut lumea şi a numit-o bună, arată că Natura

sau mediul înconjurător nu poate fi pur şi simplu irelevantă în raport cu fericirea spirituală în general, oricât de mare ar fi distanţa de care ar putea să fi fost separate într-o Natură particulară în perioada ei de dependenţă. Predicând învierea trupului, ea ne învaţă că Cerul [Raiul] nu e doar o stare de spirit, ci deopotrivă o stare a trupului, şi prin urmare o stare a Naturii ca totalitate. Cristos, e drept, le-a spus celor ce-L ascultau că Împărăţia Cerurilor este „în" sau „printre" ei. Dar cei ce-L ascultau nu erau *numai* într-o „stare sufletească". Planeta creată de El se afla sub picioarele lor, soarele Lui deasupra capetelor lor, sângele şi plămânii şi măruntaiele funcţionau în corpurile inventate de El, fotonii şi undele sonore concepute de El Îi binecuvântau cu vederea chipului Său omenesc şi cu sunetul glasului Său. Nu ne aflăm niciodată *numai* într-o stare sufletească. Rugăciunea şi meditaţia întreprinse pe vânt turbat sau pe vreme însorită, în ceasul de vioiciune al dimineţii sau în cel de resemnare al serii, la tinereţe sau la bătrâneţe, la ceas de sănătate sau de boală pot fi deopotrivă, dar sunt în chip diferit, binecuvântate. Încă din viaţa aceasta prezentă am văzut cu toţii felul în care Dumnezeu poate aduna toate aparentele contrarietăţi întru faptul spiritual, făcând ca ele să joace un rol nu lipsit de importanţă în transformarea binecuvântării din acel moment într-o binecuvântare specială — aşa cum focul poate arde în egală măsură cărbuni şi lemne, un foc de lemne fiind însă diferit de unul de cărbuni. Creştinismul

nu ne învaţă să dorim o eliberare totală de acest factor ambiental. Dorim, ca Sf. Pavel, nu să fim dezbrăcaţi, ci îmbrăcaţi din nou, dorim să găsim nu pretutindeni-şi-niciundele amorf, ci pământul făgăduinţei, acea Natură ce va fi totdeauna şi în chip desăvârşit — aşa cum Natura prezentă este parţial şi intermitent — instrumentul muzicii care se va înălţa atunci între Cristos şi noi.

Şi la ce bun, mă veţi întreba dumneavoastră, toate astea? Oare asemenea idei nu doar ne înflăcărează, distrăgându-ne de la lucrurile mai nemijlocite şi mai sigure, precum iubirea de Dumnezeu şi de aproapele, purtarea crucii celei de toate zilele? Dacă dumneavoastră credeţi că vă distrag în asemenea măsură, nici nu vă mai gândiţi la ele. Sunt absolut de acord că pentru dumneavoastră sau pentru mine e de mai mare însemnătate astăzi să ne reprimăm tentaţia unei batjocuri sau să ne exprimăm un gând de iubire la adresa unui duşman decât să ştim toate câte le ştiu îngerii şi arhanghelii despre tainele Noii Creaţii. Scriu acestea nu pentru că sunt cele mai importante, ci pentru că lucrarea de faţă se ocupă de miracole. După titlu nu vă puteaţi aştepta la o carte de devoţiune sau de teologie ascetică. Totuşi, nu voi putea spune că lucrurile pe care le-am discutat în cele câteva pagini anterioare sunt lipsite de însemnătate pentru practica vieţii creştine. Deoarece bănuiesc că ideea noastră despre Cer [Rai] ca simplă stare sufletească nu este lipsită de legătură cu faptul că virtutea specific creştină a Speranţei a devenit în

vremea noastră atât de lâncedă. Acolo unde părinţii noştri, scrutând viitorul, vedeau pâlpâiri de aur, noi vedem numai ceaţa, albă, inexpresivă, rece şi în veci nemişcătoare.

Gândul aflat îndărătul întregii spiritualităţi negative este cu adevărat unul interzis creştinilor. Ei, dintre toţi oamenii, trebuie să nu conceapă bucuria şi valoarea spirituală ca pe nişte lucruri care au nevoie să fie salvate sau protejate cu gingăşie de timp şi loc, de materie şi simţuri. Dumnezeul lor este Dumnezeul grâului, al untdelemnului şi al vinului. El e Creatorul bucuros. El a ajuns să Se întrupeze. Au fost instituite sacramentele. Anumite daruri spirituale ne sunt oferite numai cu condiţia de a săvârşi anumite acte corporale. După toate acestea nu trebuie să mai avem dubii în privinţa intenţiei Sale. A ne retrage de la tot ceea ce poate fi numit Natură într-o spiritualitate negativă este ca şi cum am fugi de cai în loc de a învăţa să-i călărim. În condiţia noastră prezentă de pelerini există suficient spaţiu (chiar mai mult decât ar fi pe placul majorităţii dintre noi) pentru abstinenţă, renunţare şi mortificare a dorinţelor noastre firești. Gândul din spatele oricărei forme de ascetism trebuie să fie însă: „Cine oare ne va încredinţa adevărata bogăţie dacă nu ni se poate încredinţa nici măcar bogăţia pieritoare?“ Cine oare îmi va încredinţa un trup duhovnicesc atâta vreme cât eu nu pot stăpâni nici măcar un trup pământesc? Trupurile mici şi pieritoare pe care le avem acum ne-au fost dăruite aşa cum şcolarilor li se dau poneii. Trebuie să învă-

țăm să conducem, nu pentru că într-o bună zi am scăpa cu totul de cai, ci pentru că într-o bună zi s-ar putea să călărim pe deșeuate, neînfricați și voioși, pe acei bidivii incomparabil mai mari, pe caii aceia înaripați, strălucitori, de pasul cărora se cutremură lumea și care ne așteaptă poate chiar acum cu nerăbdare, bătând din copite și sforăind pe nări, în grajdurile Împăratului. Nu că galopul ar fi lipsit de orice valoare dacă nu ar fi un galop împreună cu Împăratul, dar cum altfel — de vreme ce El și-a rezervat propriul armăsar — L-am putea însoți?

XVII

Epilog

„Dacă laşi un lucru în pace, îl laşi într-un torent de schimbare. Dacă laşi în pace un stâlp alb, curând el va deveni un stâlp negru."

G.K. CHESTERTON, *Orthodoxy*

Lucrarea mea ia sfârşit aici. Dacă, după lectura ei, vă hotărâţi să studiaţi singuri mărturia istorică, începeţi cu Noul Testament, şi nu cu cărţile despre el. Dacă nu ştiţi greceşte, abordaţi-l într-o bună traducere modernă. Cea a lui Moffat este probabil cea mai bună; este bună şi versiunea monseniorului Knox. Eu unul nu recomand versiunea în engleza de bază. Şi când treceţi de la Noul Testament la învăţaţii moderni, nu uitaţi că veţi fi printre ei ca oaia printre lupi. Ipoteze naturaliste, formulări interogative aşa cum am notat încă de la prima pagină a cărţii de faţă vă vor asalta din toate părţile — chiar dinspre condeiele clericilor. Asta nu înseamnă (aşa cum eram tentat cândva să bănuiesc) că aceşti clerici sunt apostaţi deghizaţi care exploatează în mod deliberat poziţia şi mijloacele de trai ce le sunt asigurate de către Biserica creştină pentru a submina creştinismul. Fenomenul îşi are parţial originea în ceea ce am putea numi o „reminiscenţă". Toţi avem naturalismul în sânge şi nici chiar convertirea nu ne

curăţă brusc sistemul de infecţie. De îndată ce vigilenţa ni se relaxează, prezumţiile lui ne reinvadează mintea. Şi în parte, procedeul acestor învăţaţi ia naştere dintr-un sentiment care pledează în mare măsură în favoarea lor şi care este într-adevăr onorabil, ba chiar de-a dreptul quijotesc. Sunt dornici să-i acorde duşmanului toate avantajele pe care le-ar putea pretinde sub cuvânt de imparţialitate. Ei îşi fac astfel o metodă din eliminarea supranaturalului ori de câte ori le este fie şi vag posibil, din suprasolicitarea explicaţiei naturale până la limita rezistenţei, înainte de a admite şi cea mai neînsemnată sugestie de miracol. Exact în acelaşi spirit, unii examinatori tind să supranoteze pe orice candidat. ale cărui opinii şi caracter, aşa cum îi sunt revelate de lucrare, li se par revoltătoare. Ne este atât de teamă ca antipatia faţă de un om să nu ne ducă la incorectitudine, încât suntem în stare să închidem ochii şi să-l tratăm excesiv de amabil. Mulţi savanţi creştini din zilele noastre au închis astfel ochii dintr-un motiv asemănător.

Când folosiţi cărţile unor asemenea persoane trebuie, aşadar, să fiţi într-o stare de continuă alarmă. Trebuie să vă cultivaţi un nas ca de copoi ca să puteţi lua, în argumentare, urma acelor paşi ce depind nu de cunoştinţele istorice şi lingvistice, ci de ipoteza nemărturisită că miracolele sunt imposibile, improbabile şi improprii. Ceea ce înseamnă că trebuie realmente să vă reeducaţi: trebuie să trudiţi din greu şi cu consecvenţă pentru a vă eradica din minte tot acel tip de gândire

în care am fost crescuţi cu toţii. E tocmai tipul de gândire care, sub diverse măşti, ne-a fost adversar pe tot parcursul cărţii de faţă. Tehnic vorbind, aceasta poartă numele de *monism*, dar poate că cititorul nespecialist mă va înţelege cel mai bine dacă îl vom numi *totism*. Prin acesta înţeleg credinţa că „totul" — sau „spectacolul total" — trebuie să fie autoexistent, trebuie să fie mai important decât orice lucru particular şi trebuie să conţină toate lucrurile particulare în aşa fel încât să nu poată fi de fapt foarte diferite unele de altele — astfel încât ele să nu fie „câte unul", ci unul. Astfel, dacă pleacă de la Dumnezeu, „totistul" devine panteist: nu trebuie să existe nimic care să nu fie Dumnezeu. Dacă pleacă de la Natură, el devine naturalist: nu trebuie să existe nimic care să nu fie Natură. El crede că, pe termen lung, totul este „numai" precursor, dezvoltare, caz, deghizare sau vestigiu al tuturor celorlalte. Sunt convins că această filozofie este profund neadevărată. Unul dintre moderni a spus că realitatea este „incorigibil pluralã". Cred că nu are dreptate. Toate lucrurile provin din Unul. Toate lucrurile sunt legate între ele — legate în moduri diferite şi complicate. Dar ele nu sunt unul. Cuvântul „tot" ar trebui să însemne pur şi simplu totalul (un total la care s-ar putea ajunge, dacă am avea cunoştinţe suficiente, prin enumerare) tuturor lucrurilor care există la un moment dat. Nu trebuie sub nici un motiv să fie scris mental cu iniţială majusculă, nu trebuie sub nici un motiv (sub influenţa gândirii figurative) să fie transformat în-

tr-un soi de bazin în care se cufundă lucrurile particulare şi nici chiar într-un cozonac în care ele ar juca rolul stafidelor. Lucrurile reale sunt tăioase, protuberante, complicate şi distincte. Totismul este familiar minţilor noastre din cauză că el reprezintă filozofia naturală a unei epoci totalitare, masificante, înregimentate. Iată de ce trebuie să fim perpetuu vigilenţi când e vorba de el.

Şi totuşi... şi totuşi... de acest *şi totuşi* mă tem mai mult decât de orice argument pozitiv împotriva miracolelor: revenirea aceea insidioasă şi periodică a viziunii tale obişnuite de îndată ce închizi cartea şi în jurul tău se reafirmă cei patru pereţi familiari şi zgomotele familiare ale străzii. Probabil că (dacă pot îndrăzni să sper atât de mult) în timpul lecturii ai fost împins uneori, ţi-ai simţit inima răscolită de vechi aspiraţii şi temeri, ai ajuns pesemne aproape în pragul credinţei — dar acum? Nu. Pur şi simplu nu merge. Iată obişnuitul, iată lumea „reală“ înconjurându-te din nou. Visul se sfârşeşte, aşa cum s-au sfârşit întotdeauna şi toate celelalte vise asemănătoare. Nu doar o dată în viaţă ai mai auzit o poveste ciudată, ai mai citit vreo carte curioasă, ai văzut sau ţi-ai închipuit că ai mai văzut ceva ieşit din comun, ai mai fost încercat de cine ştie ce speranţă sau groază nebunească, dar totul s-a terminat întotdeauna la fel. Şi totdeauna te-ai mirat cum de-ai putut să nădăjduieşti, fie şi preţ de o clipă, că s-ar putea să nu se termine. Fiindcă acea „lume reală“, când te întorceai la ea, ţi se arăta atât de incontestabilă. *Desigur* că povestea

ciudată a fost falsă, desigur că glasul a fost de fapt subiectiv, desigur că aparenta minune a fost o coincidenţă. Te simţi ruşinat că ai avut slăbiciunea să gândeşti altfel: te simţi ruşinat, uşurat, amuzat, dezamăgit şi furios totodată. Ar fi trebuit să ştii că, după cum spune Arnold, „Nu se întâmplă minuni".

Am doar două lucruri de spus despre această stare sufletească. Mai întâi că ea este tocmai unul din acele contraatacuri ale Naturii pe care, după teoria mea, ar fi trebuit să le anticipezi. Gândirea raţională nu are nici un punct de sprijin în simpla ta conştiinţă naturală cu excepţia a ceea ce dobândeşte şi păstrează prin cucerire. În clipa în care gândirea raţională încetează, imaginaţia, habitudinea mentală, temperamentul şi „spiritul vremii" pun iarăşi stăpânire pe tine. Gândurile noi, până când devin la rândul lor obişnuite, îţi vor afecta conştiinţa ca totalitate doar atâta timp cât le vei întreţine efectiv. E suficient ca raţiunea să aţipească în post pentru ca patrulele Naturii să-şi înceapă instantaneu infiltrarea. Prin urmare, dacă acestor contraargumente împotriva miracolului trebuie să li se acorde toată atenţia (căci, dacă greşesc, cu cât sunt mai curând combătut, cu atât mai bine nu numai pentru dumneavoastră, ci şi pentru mine), simpla revenire a minţii înapoi la viziunea ei obişnuită trebuie trecută cu vederea. Nu numai în investigaţia de faţă, ci în toate. Aceeaşi cameră familiară, reafirmându-se în momentul când închizi cartea, poate face ca şi alte lucruri în afară de miracole *să pară* incredibile. Dacă această

carte v-ar fi spus că sfârşitul civilizaţiei este iminent, că sunteţi ţinuţi în scaun de curbura spaţiului sau chiar că sunteţi cu susul în jos în raport cu Australia, asemenea afirmaţii ar putea să vi se pară tot ireale în timp ce căscaţi şi vă pregătiţi să vă duceţi la culcare. Am descoperit că până şi un adevăr simplu (de exemplu că mâna mea, mâna aceasta aşezată acum pe carte, va fi într-o bună zi mâna unui schelet) e deosebit de neconvingător într-o asemenea clipă. „Percepţiile-credinţă", după cum le numeşte dr. Richards, nu urmează raţiunea decât printr-o îndelungată educaţie: ele urmează Natura, urmează făgaşurile deja existente în minte. Nici cea mai fermă convingere teoretică în favoarea materialismului nu-l va putea opri pe un anumit tip de om, în anumite condiţii, să se sperie de fantome. Nici cea mai fermă convingere teoretică în favoarea miraculelor nu-l va putea opri pe un anumit tip de om, în alte condiţii, să *simtă* o certitudine apăsătoare, de neînlăturat că niciodată nu se pot produce miracole. Dar sentimentele unui om obosit şi nervos, obligat pe neaşteptate să petreacă o noapte într-o casă de ţară vastă şi pustie la capătul unei călătorii în timpul căreia a citit o poveste cu fantome, nu constituie o dovadă că există fantome. Sentimentele tale în acest moment nu constituie o dovadă că nu se pot produce miracole.

Al doilea lucru e următorul. Ai probabil perfectă dreptate să crezi că nu vei asista niciodată la săvârşirea unei minuni; ai probabil la fel de multă dreptate să crezi că a existat

o explicaţie naturală a tuturor întâmplărilor din trecutul tău care păreau, la prima vedere, „ciudate“ sau „curioase“. Dumnezeu nu presară la întâmplare miracole în Natură ca dintr-o pipernicţă. Ele se produc în împrejurări excepţionale, sunt întâlnite în marii ganglioni ai istoriei — nu ai istoriei politice sau sociale, ci ai acelei istorii spirituale care nu poate fi pe deplin cunoscută de către oameni. Dacă nu se întâmplă ca propria ta viaţă să se desfăşoare lângă unul dintre aceşti mari ganglioni, cum poţi oare trage nădejde să asişti la un miracol? Ar fi altceva dacă am fi misionari eroici, apostoli sau martiri. Dar de ce tu sau eu? Dacă nu locuieşti lângă o cale ferată, nu vei vedea trenurile trecându-ţi pe sub fereastră. Cât e oare de probabil ca tu sau eu să fim prezenţi când se semnează un tratat de pace, când se face o mare descoperire ştiinţifică sau când se sinucide un dictator? Este încă şi mai puţin probabil să asistăm la săvârşirea unui miracol. Şi, dacă înţelegem bine, nici nu am fi dornici să o facem. „Miracole nu vede poate decât mizeria.“ Miracolele şi martiriile tind să se înmănuncheze în jurul aceloraşi zone ale istoriei — zone pe care, firește, nu am dori să le frecventăm. Nu cereţi, vă sfătuiesc în mod călduros, nici o dovadă oculară decât dacă sunteţi deja absolut siguri că nu se întrevede nici una.

ANEXA A

Despre cuvintele „spirit" şi „spiritual"

Cititorul trebuie să fie prevenit că unghiul din care este abordat omul în capitolul IV este total diferit de cel indicat într-un tratat mistic sau practic despre viaţa spirituală. Tipul de analiză pe care-l aplici oricărui lucru complex depinde de scopul pe care-l ai în vedere. Astfel, într-o societate distincţiile importante, dintr-un punct de vedere, ar fi cele dintre bărbat şi femeie, copii şi adulţi şi altele asemănătoare. Din alt punct de vedere, distincţiile importante ar fi acelea dintre conducători şi conduşi. Dintr-un al treilea punct de vedere, cele mai importante ar putea fi distincţiile de clasă sau ocupaţie. Toate aceste diferite analize ar putea fi la fel de corecte, dar ele ar fi utile în diferite scopuri. Când cercetăm omul ca dovadă a faptului că această Natură spaţio-temporală nu este singurul lucru existent, distincţia importantă este cea dintre partea din om care aparţine acestei Naturi spaţio-temporale şi cea care nu-i aparţine sau, dacă preferaţi, dintre acele fenomene ale omenirii care sunt rigid interconexate cu toate celelalte evenimente din acest spaţiu şi timp şi cele care au o anumită independenţă. Aceste două părţi ale unui om pot fi pe drept cuvânt numite naturală şi supranaturală: numind-o pe cea de-a doua „su-

pranaturală", vrem să spunem că există ceva ce invadează sau este adăugat marelui eveniment spaţio-temporal interconexat, în loc să provină doar din el. În schimb, această parte „supranaturală" este şi ea o fiinţă creată — un lucru căruia Fiinţa Absolută i-a dat viaţă şi totodată un anumit caracter sau „natură". Am putea spune prin urmare că în timp ce e „supranatural" în raport cu *această* Natură (acest eveniment complex în spaţiu şi timp), el este, în alt sens, „natural", adică este un specimen sau o clasă de lucruri pe care Dumnezeu le creează în mod normal după un tipar stabil.

Există însă un sens în care viaţa acestei părţi poate deveni *absolut* supranaturală, adică nu dincolo de *această* Natură, ci dincolo de oricare Natură, în sensul că ea poate realiza un tip de viaţă ce nu a putut fi *dată* niciodată nici unei fiinţe create în simpla sa creaţie. Distincţia va deveni poate mai clară dacă o considerăm nu în raport cu oamenii, ci cu îngerii. (Aici nu contează dacă cititorul crede sau nu în îngeri. Îi utilizez numai pentru a face ideea mai clară.) Toţi îngerii, atât cei „buni", cât şi cei răi sau „căzuţi" pe care îi numim diavoli, sunt deopotrivă „supranaturali" în raport cu *această* Natură spaţio-temporală, adică ei sunt în exteriorul ei şi au puteri şi un mod de existenţă pe care ea nu le-ar putea furniza. Îngerii cei buni duc însă o viaţă care e supranaturală şi în alt sens. Cu alte cuvinte, ei şi-au înapoiat lui Dumnezeu, din propria lor voinţă liberă, în iubire, „naturile" pe care El li le-a dat atunci când i-a

creat. Toate creaturile trăiesc, firește, dintru Dumnezeu în sensul că El le-a făcut și în orice moment le ține în viață. Există însă și alt tip superior de „viață dintru Dumnezeu" care poate fi dat numai unei creaturi care i se supune în mod voluntar. Îngerii cei buni au această viață, pe când îngerii cei răi nu, iar ea este absolut supranaturală deoarece nici o creatură din nici o lume nu o poate avea prin simplul fapt că este genul de creatură care este.

Așa cum e cu îngerii este și cu noi. Partea rațională din fiecare om este supranaturală în sensul relativ — în același sens în care *atât* îngerii, cât și diavolii sunt supranaturali. Dar dacă ea este, așa cum spun teologii, „născută din nou", dacă se abandonează iarăși lui Dumnezeu întru Cristos, va avea atunci o viață care este absolut supranaturală, care nu e câtuși de puțin creată, ci zămislită, deoarece creatura împărtășește atunci viața zămislită a Celei de-a doua Persoane a Dumnezeirii.

Când scriitorii mistici vorbesc despre „viața spirituală" — și adeseori când vorbesc despre „viața supranaturală", sau când eu însumi, în altă carte, am vorbit despre *Zoé* — ei înțeleg această viață *absolut* supranaturală ce nu poate fi dată nici unei creaturi pur și simplu prin crearea ei, ci pe care toate creaturile raționale o pot avea supunându-se voluntar vieții lui Cristos. Se produce însă o mare confuzie din pricina faptului că în numeroase cărți cuvintele „spirit" și „spiritual" sunt folosite pentru a semnifica și elementul

relativ supranatural din om, elementul exterior *acestei* Naturi care îi este, aşa zicând, „distribuit" sau înmânat prin simplul fapt de a fi creat ca om.

Va fi poate util să facem o listă a sensului în care sunt sau au fost utilizate în limba engleză cuvintele *spirit*, *spirits* şi *spiritual*.

1. Sensul chimic, de exemplu „Spirits evaporate very quickly" [„Alcoolul sau *spirtul* se evaporează foarte repede", *n.t.*].

2. Sensul medical (azi învechit). Doctorii mai vechi credeau în anumite fluide extrem de fine din corpul uman care erau numite *the spirits* [„spiritele", *n.t.*]. Din punctul de vedere al ştiinţei medicale, sensul acesta a fost de mult abandonat, dar el stă la originea unor expresii pe care încă le mai folosim, ca de pildă când spunem că suntem *in high spirits* sau *in low spirits* [„foarte bine dispus" sau „foarte prost dispus", *n.t.*] sau când spunem că un cal este *spirited* [„aprig", *n.t.*] sau că un băiat e *full of animal spirits* [„plin de vitalitate", *n.t.*].

3. *Spiritual* este utilizat adeseori pentru a semnifica doar contrarul lui *bodily* sau *material* [„corporal" sau „material", *n.t.*]. Astfel, tot ceea ce este imaterial în om (emoţii, pasiuni, memorie etc.) este numit deseori „spiritual". E foarte important să amintim că ceea ce este spiritual în această accepţiune nu e cu necesitate bun. Simplul fapt al imaterialităţii nu comportă nici o calitate superioară în sine. Lucrurile imateriale pot fi, ca şi lucrurile materiale, bune sau rele sau indiferente.

4. Unii utilizează „spirit“ pentru a numi acel element relativ supranatural care e dat fiecărui om când se naşte — elementul raţional. Acesta e, cred eu, cel mai util mod de utilizare a cuvântului. Şi în acest caz important este să realizăm că ceea ce e „spiritual“ nu e cu necesitate bun. Un Spirit (în acest sens) poate fi la fel de bine cel mai bun sau cel mai rău dintre lucrurile create. Explicaţia este că omul e, în acest sens, un animal spiritual care poate deveni ori fiu al lui Dumnezeu, ori diavol.

5. În sfârşit, autorii creştini utilizează *spirit* şi *spiritual* [„duh“ şi „duhovnicesc“, *n.t.*] pentru a numi viaţa care ia naştere în astfel de fiinţe raţionale atunci când ele se supun voluntar milei divine şi devin fii ai Tatălui Ceresc întru Cristos. Numai în acest sens se poate spune că „spiritual“ este totdeauna bun.

Este oţios să deplângem faptul că cuvintele au mai multe sensuri. Limba este un lucru viu şi cuvintele sunt ţinute să producă noi sensuri aşa cum un copac dă ramuri noi. Nu e doar un dezavantaj, deoarece în actul de degajare a acestor sensuri învăţăm despre lucrurile implicate, cunoştinţe peste care altminteri am fi putut trece cu vederea. Dezastruos e însă faptul că orice cuvânt îşi poate schimba sensul în cursul unei discuţii fără ca noi să ne dăm seama de schimbare. De aceea, în interiorul discuţiei de faţă, ar fi util să le dăm nume diferite celor trei lucruri care sunt înţelese prin cuvântul *Spirit* în al treilea, al patrulea şi al cincilea sens. Astfel, pentru

al treilea sens, un cuvânt nimerit ar fi „suflet" şi adjectivul care i s-ar potrivi ar fi „psihologic". Pentru sensul al patrulea ar trebui să reţinem cuvintele „spirit" şi „spiritual". Pentru al cincilea sens cel mai bun adjectiv ar fi „regenerat", dar nu există nici un substantiv foarte adecvat[1]. Şi împrejurarea aceasta e poate semnificativă, fiindcă lucrul despre care vorbim nu este (ca în cazul lui *suflet* şi *spirit*) o parte sau un element din om, ci o redirecţionare şi o revitalizare ale tuturor părţilor sau elementelor. Ca atare, într-un sens nu există nimic mai mult într-un om regenerat decât într-un om neregenerat, întocmai cum într-un om care merge în direcţia cea bună nu e nimic mai mult decât într-unul care merge în direcţia greşită. În alt sens, s-ar putea spune însă că omul regenerat e *total* diferit de cel neregenerat, deoarece viaţa regenerată, Cristos care este prezent într-însul, transformă fiecare parte din el: spiritul, sufletul şi trupul lui vor fi renăscute întru ea. Astfel, dacă viaţa regenerată nu este o *parte* din om, faptul se explică în mare măsură prin aceea că odată ce îşi face apariţia ea nu poate dăinui până când nu devine întregul om. Ea nu este separată de nici una dintre părţi aşa cum acestea sunt separate una de alta. Viaţa „spiritului" (în al patrulea sens) este într-un fel izolată de viaţa sufletului: omul pur raţional şi moral care încearcă să

---

[1] Din cauză că „spiritul" în acest sens este identic cu Omul cel Nou (Cristos prezent în fiecare creştin desăvârşit), unii teologi latini îl numesc pur şi simplu *Novitas* a noastră, adică „noutatea" noastră.

trăiască integral prin spiritul său creat se vede silit să-şi trateze pasiunile şi fanteziile sufletului ca pe nişte simpli duşmani ce trebuie distruşi sau întemniţaţi. Dar omul regenerat îşi va găsi sufletul armonizat în cele din urmă cu spiritul său prin viaţa lui Cristos care este în el. De aceea cred creştinii în resurecţia trupului, în timp ce filozofii antici privesc trupul ca pe un adevărat obstacol. Şi este poate aici o lege universală: cu cât ne înălţăm mai mult, cu atât putem să coborâm mai jos. Omul este un turn în care diferitele etaje nu sunt accesibile de la unul la altul, ci toate sunt accesibile de la etajul ultim.

N.B. În Versiunea autorizată a Bibliei, om „spiritual" înseamnă ceea ce eu numesc om „regenerat": om „natural" înseamnă, cred, atât „om al spiritului", cât şi „om al sufletului".

ANEXA B

Despre „providențele speciale“

În această carte, cititorul a auzit vorbindu-se doar despre două clase de evenimente — miracole și evenimente naturale. Cele dintâi nu sunt interconexate cu istoria Naturii în sens retroactiv — adică în timpul anterior producerii lor. Cele din urmă sunt interconexate. Numeroși oameni evlavioși vorbesc însă de anumite evenimente ca fiind „providențiale“ sau „providențe speciale“, ceea ce nu înseamnă că ele sunt miraculoase. Aceasta presupune în genere o credință că, absolut în afara miracolelor, unele evenimente sunt providențiale într-un sens în care altele nu sunt. Astfel, unii oameni au crezut că vremea care ne-a permis să ne debarcăm în număr atât de mare trupele la Dunkerque a fost „providențială“ într-un mod în care vremea în întregul ei nu e providențială. Doctrina creștină potrivit căreia anumite evenimente, deși nu minuni, sunt totuși răspunsuri la rugăciuni s-ar părea la prima vedere că implică acest lucru.

Consider că e foarte dificil să concepem o clasă intermediară de evenimente care nu sunt nici miraculoase, nici doar „obișnuite“. Vremea lui Dunkerque a fost sau nu a fost cea pe care istoria fizică anterioară a universului, prin însuși caracterul ei, ar produce-o

în mod inevitabil. Dacă a fost, cum oare este atunci „special" providențială? Dacă nu a fost, atunci a fost un miracol.

Mi se pare, așadar, că trebuie neapărat să abandonăm ideea că ar exista o clasă specială de evenimente (în afara miracolelor) ce pot fi caracterizate ca „special providențiale". Dacă nu suntem nevoiți să abandonăm în întregime concepția despre Providență, și odată cu ea credința în rugăciunea eficientă, rezultă că toate evenimentele sunt în egală măsură providențiale. Dacă Dumnezeu conduce într-adevăr cursul evenimentelor, atunci el conduce mișcarea tuturor atomilor clipă de clipă, „nici o vrabie nu cade" fără voia acestei conduceri. „Naturalitatea" evenimentelor naturale nu rezidă în a fi oarecum în afara providenței lui Dumnezeu. Ea rezidă în interconexarea lor reciprocă în cadrul unui spațiu-timp comun în conformitate cu tiparul fix al „legilor".

Pentru a obține cât de cât imaginea unui lucru, este necesar uneori să începem cu o imagine falsă și apoi să o corectăm. Imaginea falsă a Providenței (falsă din cauză că reprezintă pe Dumnezeu și Natura ca fiind amândoi conținuți într-un Timp comun) ar fi după cum urmează. Fiecare eveniment din Natură rezultă dintr-un eveniment precedent, nu din legile Naturii. Pe termen lung, primul eveniment natural, oricare ar fi fost el, este cel care a dictat toate celelalte evenimente. Adică, atunci când Dumnezeu, în momentul creației, a introdus primul eveniment în cadrul „legilor" — când a pus pentru prima oară în

mișcare sfera — El a determinat întreaga istorie a Naturii. Prevăzând fiecare parte a acestei istorii, El a intenționat fiecare parte a ei. Dacă la Dunkerque ar fi dorit alt fel de vreme, El ar fi făcut primul eveniment oarecum altfel.

Vremea pe care am avut-o efectiv este, așadar, providențială în sensul cel mai strict: ea a fost decretată, și încă decretată cu un anumit scop, chiar când a fost creată lumea — dar nu mai mult (chiar dacă mult mai interesant pentru noi) decât poziția precisă în momentul de față a fiecărui atom din inelul lui Saturn.

Rezultă (rămânând încă la imaginea noastră falsă) că fiecare eveniment fizic a fost determinat astfel încât să slujească unui mare număr de scopuri.

Trebuie să presupunem astfel că Dumnezeu, când a predeterminat vremea de la Dunkerque, a luat în calcul pe deplin efectul pe care l-ar avea nu numai asupra destinului a două națiuni, ci și (lucru incomparabil mai important) asupra tuturor indivizilor implicați de ambele părți, asupra animalelor, vegetalelor și mineralelor din același interval și finalmente asupra fiecărui atom din univers. Poate părea excesiv, dar în realitate nu facem decât să atribuim Atotștiutorului doar un grad infinit superior al aceluiași gen de pricepere pe care un simplu romancier uman și-l exercită zilnic în construcția unei intrigi.

Să presupunem că scriu un roman. Am de rezolvat următoarele probleme: (1) Bătrânul domn A. trebuie să moară înainte de capitolul 15. (2) Și ar face mai bine să moară

subit, fiindcă trebuie să-l împiedic să-şi modifice testamentul. (3) Fiica lui (eroina mea) trebuie să fie ţinută în afara Londrei timp de cel puţin trei capitole. (4) Eroul meu trebuie să recâştige cumva buna părere pe care o avea eroina despre el, după ce o pierduse în capitolul 7. (5) Tânărul infatuat B., care trebuie să se amelioreze înainte de sfârşitul cărţii, are nevoie de un şoc moral grav ca să smulgă din el înfumurarea. (6) Nu ne-am decis încă în privinţa ocupaţiei lui B., dar toată dezvoltarea personajului său va presupune să i se atribuie o ocupaţie şi să fie prezentat efectiv la treabă. Cum Dumnezeu să combin toate aceste şase lucruri?... Ştiu cum. Ce-aţi zice despre un accident de cale ferată? Bătrânul domn A. poate muri în el, şi asta îi rezolvă problema. În fapt, accidentul se poate întâmpla chiar în timp ce el se duce într-adevăr la Londra pentru a se întâlni cu avocatul său în vederea modificării testamentului. Ce poate fi mai firesc decât ca fiica lui să-l însoţească? Pe ea o vom face să se aleagă cu câteva răni uşoare de pe urma accidentului: asta o va împiedica să ajungă la Londra pe durata atâtor capitole câte ne sunt necesare. În acelaşi tren poate fi şi eroul. El se poate comporta cu mult sânge rece şi eroism în accident — probabil el o va salva pe eroină dintr-un vagon în flăcări. Asta îmi rezolvă cel de-al patrulea punct. Şi tânărul infatuat B.? Vom face din el semnalizatorul a cărui neglijenţă a provocat accidentul. Faptul acesta îi furnizează şocul moral şi-l racordează la intriga principală. În fapt, odată

ce am conceput accidentul de tren, acest eveniment unic va soluţiona şase probleme aparent separate.

Fără îndoială, aceasta este în anumite privinţe o imagine intolerabil de înşelătoare: mai întâi din cauză că (exceptându-l pe infatuatul B.) eu m-am gândit nu la binele ultim al personajelor mele, ci la amuzamentul cititorilor mei; în al doilea rând, din cauză că noi ignorăm pur şi simplu efectul accidentului de cale ferată asupra tuturor celorlalţi pasageri din acel tren; şi, în sfârşit, din cauză că eu sunt acela care-l face pe B. să dea semnalul greşit. Adică, deşi pretind că el are liber arbitru, în realitate nu are. În ciuda acestor obiecţii, s-ar putea însă ca exemplul să sugereze felul cum inventivitatea divină ar putea imagina în aşa fel „intriga" fizică a universului, încât să furnizeze un răspuns „providenţial" la necesităţile nenumăratelor creaturi.

Dar unele dintre aceste creaturi au liber arbitru. Tocmai în acest punct trebuie să începem a corecta evident falsa imagine a Providenţei pe care am utilizat-o până acum. Acea imagine, vă amintiţi, era falsă din pricină că reprezenta pe Dumnezeu şi Natura ca locuind într-un timp comun. Dar e probabil că Natura nu este realmente în timp şi e aproape sigur că Dumnezeu nu este nici el acolo. Timpul e probabil (ca şi perspectiva) modul nostru de percepţie. În realitate nu se pune problema ca Dumnezeu, într-un punct din timp (momentul creaţiei), să adapteze istoria materială a universului înainte de actele libere pe care urmează să le săvârşim dumneavoas-

tră sau eu într-un punct ulterior din timp. Pentru El, toate evenimentele fizice şi toate actele omeneşti sunt prezente într-un etern prezent. Eliberarea unor voinţe finite şi crearea întregii istorii materiale a universului (legate de actele acelor voinţe în toată complexitatea necesară) reprezintă pentru El o operaţie unică. În acest sens, Dumnezeu nu a creat universul cu mult timp în urmă, ci îl creează în clipa de faţă — clipă de clipă.

Să presupunem că găsesc o coală de hârtie pe care este deja desenată o linie ondulată neagră, aşa încât mă pot aşeza acum pe scaun şi pot desena alte linii (să zicem cu roşu), astfel trasate încât să se combine cu linia neagră sub forma unui model. Să presupunem acum că linia neagră iniţială este conştientă. Ea nu este însă conştientă pe toată lungimea ei simultan, ci doar pe rând în fiecare punct al acestei lungimi.

Conştiinţa ei se deplasează în fapt de-a lungul acelei linii către dreapta, reţinând punctul A doar ca memento când ajunge în B şi incapabilă, până nu părăseşte B, să devină conştientă de C. Să-i acordăm liniei negre şi liber arbitru. Ea îşi alege direcţia de deplasare. Forma ei ondulată particulară e forma pe care vrea să o aibă. Dar în timp ce ea este conştientă de propria sa formă aleasă, doar clipă de clipă, neştiind în punctul D în ce fel se va decide să se întoarcă în punctul F, eu îi pot vedea forma ca totalitate şi simultan. În fiecare moment ea va găsi liniile mele roşii în aşteptarea ei şi adaptate la ea. Desigur, deoarece eu, alcătuind întreaga configuraţie roşie şi

neagră, am în vedere întregul traseu al liniei negre şi ţin seama de el. Pentru mine e o chestiune nu de imposibilitate, ci doar de talent la desen pentru a inventa linii roşii care să aibă în fiecare punct o relaţie corectă nu numai cu linia neagră, ci şi una cu alta, astfel încât să umple întreaga foaie de hârtie cu o configuraţie satisfăcătoare.

În acest model, linia neagră reprezintă o creatură cu liber arbitru, liniile roşii reprezintă evenimente materiale, iar eu îl reprezint pe Dumnezeu. Modelul ar fi desigur mai exact dacă eu aş face atât hârtia cât şi şablonul şi dacă ar exista sute de milioane de linii negre în loc de una singură, dar pentru simplificare trebuie să o păstrăm aşa cum este[1].

Se va vedea că dacă linia neagră mi-ar adresa rugăciuni, eu aş putea (dacă aş vrea) să i le îndeplinesc. Ea se roagă ca atunci când va atinge punctul N să poată găsi liniile roşii aranjate în jurul lui într-o anumită formă. S-ar putea ca acea formă să impună, în virtutea legilor desenului, o reechilibrare cu ajutorul altor aranjamente de linii roşii în porţiuni cu totul diferite ale foii de hârtie — unele în partea superioară sau în cea inferioară,

---

[1] După cum se vede, tot ce am făcut a fost să inversez rolurile, făcând ca actele de voinţă umane să fie constanta, iar destinul fizic variabila. Demersul e la fel de fals ca şi cel contrar; important este că nu e mai fals. O imagine mai subtilă a creaţiei şi libertăţii (sau mai degrabă creaţia libertăţii şi a non-libertăţii într-un unic act atemporal) ar fi adaptarea mutuală *aproape* simultană în mişcare a doi parteneri de dans experţi.

atât de departe de linia neagră, încât aceasta să nu ştie nimic despre ele; unele atât de departe spre stânga, încât ele să vină dintr-o zonă anterioară începutului liniei negre, altele atât de departe spre dreapta, încât să vină după sfârşitul ei. (Linia neagră ar numi aceste zone ale hârtiei „timpul dinaintea naşterii mele" şi „timpul de după moartea mea".) Dar aceste zone diferite ale modelului cerut de acea formă roşie pe care Linia Neagră o doreşte în punctul N nu mă împiedică să-i îndeplinesc rugăciunea. Căci mie mi-a fost vizibil întregul său traseu din clipa în care m-am uitat la hârtie, iar cerinţele ei din punctul N se numără printre lucrurile pe care le-am luat în considerare atunci când am hotărât modelul total.

Majoritatea rugăciunilor noastre, dacă le analizăm aprofundat, pretind fie un miracol, fie evenimente al căror temei ar trebui să fi fost pus înainte de naşterea mea, înainte chiar de începutul universului. Dar lui Dumnezeu (deşi nu şi mie) eu însumi şi rugăciunea pe care o fac în 1945 I-am fost la fel de prezenţi la facerea lumii ca şi acum şi peste un milion de ani. Actul creator al lui Dumnezeu este atemporal şi adaptat în mod atemporal elementelor „libere" din cadrul său; dar această adaptare atemporală întâlneşte conştiinţa noastră ca succesiune, rugăciune şi răspuns.

Rezultă două concluzii logice:

1. Oamenii se întreabă adesea dacă un eveniment dat (nu un miracol) a fost cu adevărat sau nu răspunsul la o rugăciune. Cred că dacă ei îşi vor analiza gândirea, vor constata

că se întreabă: „Oare Dumnezeu l-a produs într-un anume scop sau evenimentul respectiv s-ar fi petrecut oricum ca parte a cursului natural al evenimentelor?" Dar această întrebare (la fel ca şi cea veche: „Ai încetat să-ţi baţi nevasta?") face imposibil orice răspuns. În piesa *Hamlet*, Ofelia se caţără pe o cracă ce atârnă deasupra unui râu; craca se rupe, ea cade în apă şi se îneacă. Ce aţi fi răspuns dacă cineva ar fi întrebat: „Oare Ofelia a murit din cauză că Shakespeare a vrut, din raţiuni poetice, ca ea să moară în acel moment, sau din cauză că s-a rupt craca?" Răspunsul cred că ar trebui să fie: „Din ambele motive." Fiecare eveniment din piesă se întâmplă ca rezultat al altor evenimente din piesă, dar tot atât de bine fiecare eveniment se întâmplă din cauză că poetul vrea ca el să se întâmple. Toate evenimentele din piesă sunt evenimente shakespeariene; în mod asemănător, toate evenimentele din lumea reală sunt evenimente providenţiale. Toate evenimentele din piesă au însă loc (sau ar trebui să aibă loc) prin logica dramatică a evenimentelor. În mod asemănător, toate evenimentele din lumea reală (cu excepţia miracolelor) au loc în virtutea unor cauze naturale. „Providenţa" şi cauzarea naturală nu sunt alternative: ambele determină fiecare eveniment din pricină că ambele sunt una.

2. Când ne rugăm cu privire la rezultatul, să zicem, al unei bătălii sau al unei consultaţii medicale, prin minte ne va trece deseori gândul că (dacă am putea şti) evenimentul este deja hotărât într-un fel sau altul.

Cred că acesta nu e însă un motiv întemeiat ca să ne încetăm rugăciunile. Evenimentul a fost cu certitudine hotărât — într-un anumit sens el a fost hotărât „înaintea tuturor lumilor". Dar unul din lucrurile luate în considerare în hotărârea referitoare la el şi, prin urmare, unul din lucrurile care fac efectiv ca el să se petreacă s-ar putea să fie însăşi rugăciunea pe care o înălţăm acum. Astfel, oricât ar putea părea de şocant, concluzia mea este că la amiază putem deveni cauze parţiale ale unui eveniment ce se petrece la ora 10 dimineaţa. (Unii oameni de ştiinţă vor înţelege mai uşor asta decât o poate face gândirea populară.) Imaginaţia va încerca, fără îndoială, să ne joace în acest punct tot felul de feste. Ea va întreba bunăoară: „Atunci, dacă încetez să mă rog, Dumnezeu poate să se întoarcă şi să modifice cele deja întâmplate?" Nu. Evenimentul s-a întâmplat deja şi una din cauzele lui este faptul că dumneavoastră puneţi asemenea întrebări în loc să vă rugaţi. Ea va întreba: „Atunci, dacă încep să mă rog, Dumnezeu poate să se întoarcă şi să modifice cele deja întâmplate?" Nu. Evenimentul s-a întâmplat deja şi una din cauzele lui este rugăciunea dumneavoastră prezentă. Astfel, ceva depinde cu adevărat de opţiunea mea. Actul meu liber contribuie la configuraţia cosmică. Acea contribuţie este făcută în eternitate sau „înaintea tuturor lumilor", dar conştiinţa contribuţiei mele ajunge la mine într-un punct particular din seria temporală.

Poate fi pusă următoarea întrebare: Dacă putem să ne rugăm în mod rezonabil pentru

un eveniment care trebuie cu necesitate să se fi petrecut sau să nu se fi petrecut acum câteva ore, de ce oare nu ne-am putea ruga pentru un eveniment despre care ştim că *nu* s-a întâmplat? De exemplu, să ne rugăm pentru siguranţa cuiva care, după cum ştim, a fost ucis ieri. Elementul diferenţiator este tocmai cunoaşterea noastră. Evenimentul cunoscut afirmă voinţa lui Dumnezeu. E psihologic imposibil să ne rugăm pentru ceea ce ştim că este de neobţinut, iar dacă totuşi ar fi, rugăciunea ar păcătui împotriva datoriei de supunere faţă de voinţa cunoscută a lui Dumnezeu.

Mai rămâne de tras o concluzie. Nu e niciodată cu putinţă să demonstrăm în mod empiric că un eveniment dat, nemiraculos, a fost sau nu un răspuns la o rugăciune. De vreme ce el a fost nemiraculos, scepticul îi poate indica totdeauna cauza naturală, spunând: „Din cauza asta el s-ar fi putut întâmpla oricum", iar credinciosul poate să răspundă întotdeauna: „Dar din cauză că aceasta nu a fost decât o verigă dintr-un lanţ de evenimente, atârnând de alte verigi, şi cum întregul lanţ atârnă de voinţa lui Dumnezeu, evenimentele s-ar fi putut întâmpla fiindcă s-a rugat cineva." Eficacitatea rugăciunii, aşadar, nu poate fi nici afirmată, nici negată fără o exercitare a voinţei — voinţa care alege sau respinge credinţa în lumina unei întregi filozofii. Dovada experimentală poate lipsi în egală măsură de ambele părţi. În secvenţa M.N.O., evenimentul N, dacă nu cumva este un miracol, e totdeauna cauzat de M şi-l ca-

uzează pe O; dar întrebarea reală este dacă seria totală (să zicem A–Z) își are sau nu obârșia într-o voință care poate lua în considerare rugăciunile omenești.

Imposibilitatea dovezii empirice este o necesitate spirituală. Un om care ar ști în mod empiric că un eveniment a fost cauzat de rugăciunea lui s-ar simți ca un magician. El și-ar pierde capul și sufletul i s-ar corupe. Creștinul nu are a se întreba dacă un eveniment sau altul s-a petrecut din cauza unei rugăciuni. El trebuie mai degrabă să creadă că toate evenimentele fără excepție sunt *răspunsuri* la rugăciune, în sensul că indiferent dacă ele sunt împliniri sau refuzuri, rugăciunile tuturora au avut importanță și nevoile lor au fost toate luate în seamă. Toate rugăciunile sunt ascultate, deși nu toate rugăciunile sunt împlinite. Nu trebuie să ne reprezentăm destinul ca pe un film ce se derulează în cea mai mare parte de la sine, dar în care rugăciunilor noastre li se îngăduie uneori să insereze motive suplimentare. Dimpotrivă; ceea ce filmul ne arată pe măsură ce se derulează conține deja rezultatele rugăciunilor noastre și ale tuturor celorlalte acte ale noastre. Nu se pune problema *dacă* un eveniment s-a întâmplat datorită rugăciunii tale. Când evenimentul pentru care te-ai rugat se întâmplă, rugăciunea ta a contribuit întotdeauna la el. Când se întâmplă evenimentul contrar, rugăciunea ta nu a fost niciodată ignorată: ea a fost luată în seamă și refuzată, pentru binele ultim al tău și binele întregului univers. (De pildă, pentru că e mai bine pentru

tine şi pentru oricare altul pe termen lung ca alţi oameni, inclusiv cei ticăloşi, să-şi exercite libera voinţă decât ca tu să fii protejat de cruzime sau trădare prin transformarea rasei umane în roboţi.) Asta este însă, şi trebuie neapărat să rămână, o problemă de credinţă. Nu vei face, cred eu, decât să te amăgeşti dacă vei încerca să descoperi dovezi speciale în acest sens, în unele cazuri mai mult decât în altele.

Cuprins

I *Sfera cărţii de faţă* . . . . . .
II *Naturalistul şi supranaturalistul* . . .
III *Dificultatea cardinală a naturalismului*
IV *Natură şi Supranatură* . . . . . .
V *Altă dificultate a naturalismului* . . . .
VI *Răspunsuri la îndoieli* . . . . . .
VII *Capitol despre diversiuni* . . . . . .
VIII *Minunea şi legile Naturii* . . . . . .
IX *Un capitol nu neapărat necesar* . . . .
X *„Ceva roşu şi scârbos“* . . . . . .
XI *Creştinism şi „religie“* . . . . . .
XII *Proprietatea minunilor* . . . . . .
XIII *Despre probabilitate* . . . . . .
XIV *Marea minune* . . . . . .
XV *Minunile Vechii Creaţii* . . . . . .
XVI *Minunile Noii Creaţii* . . . . . .
XVII *Epilog* . . . . . .
Anexa A *Despre cuvintele „spirit“ şi „spiritual“* . . . . . .
Anexa B *Despre „providenţele speciale“* . .